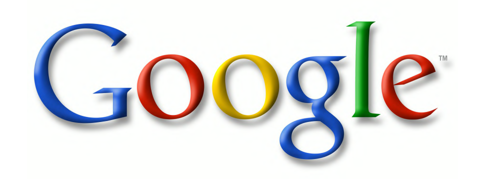



ΕΙΣ ΦΑΟΣ





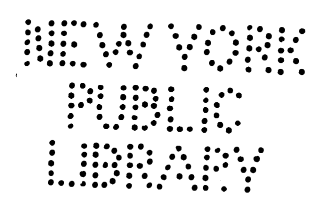
DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME QUATRIÈME



PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12
(Quartier de l'École de médecine)

1849

H.M.

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

M

MABLY (Gabriel-Bonnet DE) naquit à Grenoble, le 14 mars 1809, d'une famille honorable. Son père faisait partie du parlement du Dauphiné, et il était le frère aîné de Condillac. C'est un curieux spectacle, même pour le temps qui nous le présente, de voir ces deux frères nourris des plus sévères traditions, engagés tous deux dans les ordres sacrés, que leur origine non moins que leur état et leur éducation devait attacher à la vieille foi politique et religieuse, se partager, en quelque sorte, l'œuvre de destruction et attaquer la société, l'un dans ses croyances, l'autre dans ses institutions et ses souvenirs, l'un par la philosophie, l'autre par l'histoire. Le même niveau où Condillac fait descendre l'âme humaine en regardant ses plus nobles facultés comme un simple prolongement ou un écho intérieur des sens, Mably l'adopte pour l'ordre social : il veut que la vie se dépouille de ce qui en fait le charme, la dignité, l'honneur ; les affections et les scrupules du cœur, les ambitions de la pensée, les élans de l'imagination ne sont à ses yeux que des maladies ou des vices ; s'il ne dit pas, avec un philosophe contemporain, que celui qui a construit la première paire de sabots méritait la mort, il réduit toute la tâche de la civilisation à satisfaire nos besoins les plus grossiers, et, renfermant tous les hommes dans ce cercle borné, il supprime la liberté, la propriété, l'individu, pour élever à leur place la communauté de l'ignorance et de la servitude. Mais ce n'est pas en un jour que Mably fut conduit à ce résultat. Il était un de ces esprits intraitables qui ne connaissent que les opinions extrêmes, parce qu'ils ne vivent qu'avec leur propre pensée, parce qu'au lieu de confirmer leurs idées à la nature des choses, ils exigent que les choses se conforment à leurs idées ; mais c'était aussi une laborieuse intelligence, qui, avec le goût plutôt que le sens de l'érudition, aspirait à être complète dans l'erreur, et avait besoin de temps pour passer d'un pôle à un autre. Il fit ses humanités et sa philosophie à Lyon, chez les jésuites, qui, par une singulière fortune, ont aussi compté parmi leurs

élèves Diderot, Helvétius, Lamettrie, Condorcet, et l'homme dans lequel s'incarna tout entier l'esprit du XVIII[e] siècle, Voltaire. Après avoir terminé ses études, Mably, par la protection du cardinal de Tencin, qui était allié à sa famille, entra au séminaire de Saint-Sulpice. C'était là que se formaient alors les ecclésiastiques qui, par leur naissance, leur position ou leur talent, pouvaient prétendre à l'épiscopat. Mais les dignités de l'Eglise n'exercèrent aucune séduction sur le jeune séminariste, Il s'arrêta au sous-diaconat, et, cédant à la passion qui l'entraînait, il commença sa carrière d'historien et de philosophe. Dans son premier ouvrage, intitulé *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 vol. in-12, Paris, 1742), il prend la défense de la monarchie absolue; il fonde la prospérité des Etats sur une autorité indépendante des lois et tempérée seulement par les mœurs; il tourne en dérision les idées libérales, qui commençaient à gagner les esprits, et la théorie constitutionnelle qui veut qu'un monarque ait toute l'autorité nécessaire pour faire le bien et qu'il soit sans pouvoir pour le mal; enfin il élève aux nues l'industrie, les arts, le commerce, le luxe, « qui, dit-il, distribue aux pauvres le superflu des riches, unit les conditions et entretient entre elles une circulation utile. » C'est juste l'opposé des doctrines qu'il embrassa plus tard, et jamais on n'imaginerait un contraste plus parfait. Aussi telle était l'humiliation que Mably, dans la suite, ressentait de ce livre, que, le trouvant un jour chez un de ses amis, il s'en saisit et le mit en pièces. Cependant il lui dut un véritable succès, et il aurait pu aussi, s'il l'avait voulu, lui devoir la fortune. Le cardinal de Tencin, poussé à la cour par les intrigues de sa sœur et la protection de Fleury, venait d'entrer au ministère; mais, connaissant peu les affaires et doué d'une médiocre facilité, il avait besoin d'une Egérie politique, d'une sorte de génie familier qui lui soufflât à la fois les pensées et les paroles de son rôle. La faveur avec laquelle venait d'être accueilli le *Parallèle des Romains et des Français* et la bonne opinion de sa sœur, madame de Tencin, lui firent jeter les yeux sur le jeune abbé son parent. Mably fut donc chargé d'une mission délicate, celle d'instruire, de diriger son supérieur, tout en servant sous ses ordres. C'est lui qui rédigeait tous les rapports que le ministre devait présenter au roi, et jusqu'aux simples avis qu'il devait émettre dans le conseil ; car le cardinal, pénétré de son insuffisance, ne donnait rien aux hasards de la parole. Les affaires les plus importantes passèrent ainsi sous ses yeux, ou plutôt par ses mains. Plusieurs fois même il y intervint directement, et toujours il y apporta une sagacité, une justesse de raisonnement, un sens pratique qui ne laissaient guère deviner en lui le rêveur que nous allons connaître. En voici une preuve entre plusieurs. En 1744, tandis que tous les ministres, y compris le maréchal de Noailles, qui présidait la section de la guerre, conseillaient à Louis XV de marcher avec son armée sur le Rhin, Mably seul voulait qu'il se dirigeât vers les Pays-Bas, et il se trouva que son avis fut également celui de Frédéric le Grand. Mais, au moment même où la carrière politique s'ouvrait devant lui sous les plus brillants auspices, il l'abandonna comme il avait fait déjà de la carrière ecclésiastique. A l'occasion d'un mariage protestant que le ministre cardinal et archevêque voulait dissoudre, il défendit contre

un fanatisme aveugle la cause de la tolérance et de la raison. Ses paroles n'ayant pas été écoutées, il quitta brusquement son protecteur pour ne plus le revoir, et, disant du même coup adieu à toutes les grandeurs, il passa le reste de sa vie dans la retraite et dans l'étude.

C'est alors qu'une révolution complète se fit dans ses idées. Il avait aimé, il avait défendu le pouvoir absolu; il se passionna pour la liberté et les institutions démocratiques. Il alla les chercher à leur source, dans les républiques grecque et romaine; il ne vécut plus, pendant un temps, qu'à Sparte, à Athènes, à Rome, avec les Fabricius, les Miltiade, les Regulus, les Phocion, les Lycurgue, les Epaminondas. On lui entendait répéter souvent que chez les Lacédémoniens il aurait été quelque chose. Il savait par cœur, disent ses biographes, Thucydide, Plutarque, Xénophon, Platon, Tite-Live; en un mot, il se plongea dans l'antiquité, il se nourrit de ses doctrines, il s'enivra de ses souvenirs. Il y trouva un talisman qui fit longtemps illusion sur son génie, et auquel il doit la plus grande partie de sa réputation : c'est le langage alors si nouveau des gouvernements libres; ce sont les mots magiques de patrie, de citoyen, de souveraineté du peuple, qui, à la fin du dernier siècle, furent accueillis par la France avec des transports d'ivresse. Jusqu'ici rien de mieux. Mais quelle est, dans la pensée de Mably, la condition de cette liberté, de ces institutions, de ce patriotisme que nous admirons chez les anciens, et dont eux seuls nous offrent l'exemple? C'est la pauvreté, sauvegarde de l'égalité et des mâles vertus; c'est le mépris des richesses et des plaisirs qui corrompent et énervent les âmes, qui font naître l'égoïsme et divisent l'Etat, en plaçant les uns dans la dépendance absolue des autres. De là, chez Mably, un autre principe, ou, pour parler exactement, tout un système économique qui peu à peu enveloppe et étouffe dans son esprit l'idée de la liberté. Ce système, c'est que rien n'est plus pernicieux à un peuple que les richesses, le luxe et les occupations qui naissent à leur suite ou qui ont pour but de les développer, c'est-à-dire l'industrie, le commerce et les arts; c'est que l'Etat le mieux gouverné est celui qui possède l'égalité dans la pauvreté. Là, soit timidité, soit inconséquence, s'est arrêtée la politique de Rousseau; mais Mably, très-injustement accusé par l'auteur du *Contrat social*, de lui avoir dérobé ses idées, d'avoir pillé ses écrits sans retenue et sans honte, Mably est allé plus loin : il a compris que l'égalité des biens ne peut exister qu'avec la communauté, et il adopta hardiment ce régime. C'est dans son *Droit public de l'Europe, fondé sur les traités* (2 vol. in-12, Amst., 1748; 3 vol. 1754) que ces doctrines nous apparaissent pour la première fois. Le fond de ce livre avait été composé, dans l'origine, pour l'instruction particulière du cardinal de Tencin. C'est un sommaire de tous les traités conclus entre les puissances européennes depuis la paix de Westphalie; mais l'auteur y ajouta différents morceaux où ses vues nouvelles sur la politique et l'économie sociale se produisent dans toute leur audace, aussi ne lui fut-il point permis de le faire imprimer en France. Le *Droit public de l'Europe* fut suivi, à des intervalles très-rapprochés, des *Observations sur les Grecs* (in-12, Genève, 1749); des *Observations sur les Romains* (in-12, ib., 1751); des *Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique*

(in-12, Amst., 1763); des *Observations sur l'Histoire de France* (2 vol. in-12, Genève, 1765); des *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (2 vol. in-12, 1768); du livre intitulé *De la législation, ou Principes des lois* (2 vol. in-12, Amst., 1776); de l'*Etude de l'histoire* (in-12, 1778, imprimé dans le *Cours d'études de Condillac*); des *Principes de morale*, in-12, Paris, 1784, et, enfin, des *Observations sur le gouvernement et les lois des Etats-Unis d'Amérique* (in-12, ib., 1784).

Dans tous ces écrits, dont l'un, les *Principes de morale*, fut censuré par la Sorbonne, dont l'autre, les *Observations sur l'Histoire de France*, faillit être déféré au parlement, on retrouve les mêmes principes, mais sous des formes variées et appliquées à des sujets différents. Le plus achevé, sinon pour la forme, du moins pour la pensée, est celui qui traite de la législation.

Ce furent là les seuls événements qui remplirent, pendant quarante ans, la vie de Mably. Absorbé tout entier dans l'étude, au milieu d'un petit cercle d'élite, il n'en sortit qu'une fois pour se rendre en Pologne, quand ce malheureux pays vint lui demander, à lui et à J.-J. Rousseau, une constitution qui mît fin à ses déchirements. On lui avait offert de le nommer précepteur du Dauphin, fils de Louis XV; mais, après lui avoir entendu exposer son plan d'éducation, on jugea prudent de renoncer à ce projet. L'admiration qu'il avait pour le passé se changeait chez lui en irritation contre le présent, et ne lui inspirait que de sinistres prédictions pour l'avenir. Il annonçait la ruine prochaine de l'Angleterre, parce que sa puissance est fondée sur l'industrie et le commerce. Dans la république des Etats-Unis, qui venait à peine d'être fondée, il trouvait déjà la décrépitude de la vieillesse, les éléments de la corruption et de la mort. Enfin, pour la France, il n'entrevoyait aucun meilleur avenir; il ne découvrait dans son esprit aucun germe de révolution. Mais en même temps il appelait à grands cris la convocation des états généraux, démontrait la nécessité d'une assemblée nationale, et repoussait toutes les réformes de détail. « Tant pis, disait-il, si l'on fait quelque bien; cela soutiendrait la vieille machine qu'il faut renverser. » Il mourut en 1785, âgé de soixante-quinze ans, à la veille, pour ainsi dire, de cette révolution dont il désespérait en la préparant, et qu'il empoisonnait d'avance par le germe fatal du socialisme.

Les idées de Mably forment un système artistement lié, où l'histoire, la morale et la politique conspirent à un même but et se réunissent sans se confondre. L'histoire, entre ses mains, est ce qu'elle est encore aujourd'hui et ce qu'elle a toujours été pour des esprits passionnés et systématiques : un témoin suborné, un conseiller complaisant dont les dépositions ou les avis sont accommodés aux desseins de ceux qui l'interrogent. Sa tâche est de montrer que les peuples les plus riches et les plus civilisés en apparence ont toujours été les moins heureux, ont toujours fini par être la proie ou du despotisme, ou de l'anarchie, ou de la conquête; que le commerce, l'industrie, le luxe, les beaux-arts, sur lesquels nous fondons aujourd'hui notre bonheur et notre gloire, ne sont que des ministres de corruption et de servitude; que l'âge d'or d'une nation est celui où elle n'a pas encore goûté à ces fruits empoi-

sonnés de notre génie. Ainsi la Grèce, ainsi Rome n'ont été grandes, héroïques et libres, que dans le temps où elles étaient pauvres, dans le temps où elles méprisaient les richesses et les frivolités que les richesses apportent avec elles. Sparte avec ses mœurs simples et austères, sa vie bornée, sa rude discipline, voilà le plus haut degré de la perfection politique. Athènes, qui aurait pu l'égaler sinon la surpasser, a été conduite à sa perte par Périclès : car lui, le premier, développa dans sa patrie, séduite par une fausse gloire, le goût de la magnificence et des arts inutiles, tous ces raffinements de l'esprit qui font passer l'art de bien dire avant celui de bien faire.

On devine les conclusions qu'amènent ces paradoxes historiques et qui composent la morale de Mably. Pourquoi les richesses ont-elles toujours eu cet effet de perdre les empires, d'avilir et de corrompre les nations? Parce que les richesses ne peuvent exister sans la misère; parce que les uns ne peuvent jouir du superflu que les autres ne soient privés du nécessaire, et que rien n'est plus contraire à la nature, c'est-à-dire à la justice, qu'un tel partage. La nature nous a donné à tous les mêmes organes, les mêmes besoins, et, par conséquent, les mêmes droits aux moyens de les satisfaire. Elle a fait plus, elle a mesuré ses présents aux besoins qu'elle nous a donnés; elle a répandu assez de biens sur la terre pour nous rendre tous également heureux, si nous savons les partager.

C'est encore moins par elle-même que par les conséquences qu'elle amène dans l'ordre moral, que l'inégalité des richesses paraît être à Mably un des plus grands fléaux du genre humain. Elle éteint dans nos cœurs les sentiments naturels qui nous rapprochent les uns des autres, tels que la bienveillance et la pitié; elle est l'origine de toutes les passions qui nous divisent et nous dégradent, de l'ambition, de l'avarice, de l'orgueil, de l'envie, de la haine; elle nous porte à nous tromper, à nous dépouiller, à nous opprimer mutuellement; elle fait des uns des tyrans, des autres des esclaves; à tous elle ôte le bonheur et le sentiment de la dignité humaine, lequel, selon Mably, n'existe pas sans l'égalité.

Ce n'est pas encore tout : l'inégalité des richesses, c'est-à-dire des produits de l'activité humaine, n'est elle-même que le résultat de l'inégalité des facultés. Si l'on est décidé à supprimer l'effet, il faut donc aussi supprimer la cause. Mably ne recule pas devant cette conséquence : il soutient, comme on l'a fait depuis au profit d'un système d'éducation, que tous les hommes naissent égaux par leurs facultés comme par leurs besoins; qu'originairement ils possédaient tous le même degré de force, d'intelligence, de sensibilité, et que l'éducation seule est responsable des inégalités et des différences qu'ils nous présentent aujourd'hui. L'éducation, telle qu'elle a été pratiquée jusqu'à présent, c'est-à-dire la culture de l'esprit portée au point de détruire notre égalité originelle, est donc réellement un mal. Que nos idées ne s'élèvent pas au-dessus de nos besoins, et que nos besoins ne dépassent pas la limite fixée par nos instincts : voilà la première règle de la morale. Mais la fortune et l'intelligence une fois renfermées dans leurs plus étroites limites, il reste encore le sentiment. L'âme avilie, déprimée par tout le reste, peut se relever de ce côté et trouver dans les

affections du cœur, dans de nobles et purs dévouements, une partie de sa dignité et de sa force. Mably ne souffre pas plus cette cause d'inégalité que les deux autres. Il voudrait abolir dans nos cœurs l'amour et le devoir, c'est-à-dire tous les principes du désintéressement et du sacrifice, les deux religions qui partagent dans l'histoire les respects et l'admiration du genre humain, le stoïcisme et le christianisme. Ce qu'il met à la place de ces deux forces admirables de notre nature, ce n'est pas l'intérêt, dans la plus large et la plus complète acception du mot ; ce n'est pas, non plus, la passion, mais la brutale puissance du besoin.

Cette morale déplorable est le seul appui sur lequel repose la politique de Mably, ou, comme on dirait aujourd'hui, sa théorie sociale. La voici en deux mots. Toutes les inégalités, de quelque nature qu'elles puissent être, ont leur origine et leur fondement dans la propriété : car, si personne ne pouvait rien posséder en propre, il n'y aurait ni riches, ni pauvres; nous serions délivrés d'abord de l'inégalité de fortune. Avec l'inégalité de fortune disparaîtrait la diversité d'éducation, et celle-ci entraînerait après elle les différences qu'on croit remarquer aujourd'hui entre nos facultés. L'abolition de la propriété, la communauté des biens est donc la première condition d'un bon gouvernement. C'est par ce moyen que nous retournerons aux lois de la nature, et que nous rentrerons en possession de la dignité, de la paix, du bonheur que nous avons perdus : car cet état, qui doit être le but de tous nos efforts pour l'avenir, a déjà existé dans le passé. En sortant des mains de la nature, les hommes vivaient en commun des produits de la chasse, de la pêche et des fruits que la terre porte spontanément. On ne saurait convenir plus naïvement que le communisme est un retour vers l'état sauvage. Mais, par malheur, nous en sommes un peu éloignés aujourd'hui, ou du moins nous l'étions avant les belles prédications des successeurs de Mably. Que faut-il donc que nous fassions pour franchir la distance qui nous en sépare ? Il faut établir des lois qui rétrécissent de plus en plus les limites de la propriété; il faut atteindre par l'impôt ou autrement tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la vie; il faut imposer de telles charges ou de telles entraves à la transmission et à la mutation des biens, qu'ils finissent par passer tous entre les mains de l'Etat; les testaments même seront abolis à une époque un peu plus reculée; on ruinera systématiquement le crédit public, un des plus grands fléaux de notre ordre social; le commerce, s'il ne succombe pas de lui-même sous de pareilles mesures, sera sévèrement interdit; l'industrie périra faute d'aliments; il n'y aura plus ni capitalistes, ni artisans, ni fermiers, ni propriétaires; chacun sera obligé de cultiver lui-même la terre qui le nourrit; et quant aux autres occupations sur lesquelles se fondent notre conservation et notre bien-être, au lieu d'être choisies par le caprice, ou par l'égoïsme, ou par la nécessité, ce sera la loi qui les distribuera entre tous pour le bien de tous. Les croyances et les idées seront mises en rapport avec la nouvelle situation des fortunes. On fermera les musées, les théâtres, les académies. Une éducation parfaitement conforme, semblable à celle des jeunes Spartiates, et plus physique que morale, maintiendra tous les esprits au même niveau. Une religion d'Etat, qu'il sera défendu de discuter

ou de contredire, fera régner l'unité et la discipline parmi les consciences. « Le gouvernement, dit Mably, doit être intolérant ;» et celui qui a écrit ces mots est le même que nous avons vu tout à l'heure sacrifier son avenir pour défendre contre le cardinal de Tencin les droits de la tolérance. C'est que, si la conscience quelquefois l'emporte sur nos intérêts, l'esprit de système est encore plus fort que la conscience. Nous en trouverons une nouvelle preuve dans la superbe indifférence avec laquelle Mably sacrifie à ses principes l'immense majorité du genre humain. Il comprend que la propriété une fois détruite, le travail a perdu ses plus puissants aiguillons. Vainement cherche-t-il à les remplacer par le patriotisme, l'amour de la gloire, le plaisir qu'apporte avec lui le travail en commun, il ne réussit pas à se faire illusion; il sait bien, et il le dit dans son livre *du Gouvernement et des lois de la Pologne* (in-12, Paris, 1781), que la servitude frappe les hommes et la terre de stérilité; aussi laisse-t-il échapper cet aveu : « Il vaut mieux ne compter qu'un million d'hommes heureux sur la terre entière, que d'y voir cette multitude innombrable de misérables et d'esclaves qui ne vit qu'à moitié dans l'abrutissement et la misère.» (*Principes de législation*, liv. I, c. 3.)

Qu'est-il besoin de faire la critique de ce système? Tout ce qu'on peut lui reprocher ne se fait-il pas une loi de l'avouer? Il fait mieux que d'avouer, il démontre par une logique irrésistible que le principe de la communauté, ou l'abolition de la propriété, n'est admissible qu'avec l'abolition de la liberté, qu'avec la tyrannie des consciences, l'abrutissement des esprits, la ruine de tous les sentimens élevés, une vie de misère et de privations au sein de l'ignorance, le retour de la barbarie et de l'état sauvage. Le principe de Mably est au fond de tous les systèmes socialistes : car tous, par des vues et sous des formes différentes, attaquent la propriété et sont fatalement poussés aux mêmes conséquences.

Aux ouvrages de Mably que nous avons cités plus haut, il faut ajouter les *Principes des négociations*, in-12, la Haye, 1757; la *Manière d'écrire l'histoire*, in-12, Paris, 1782; les *Droits et les devoirs du citoyen*, et la suite des *Observations sur l'Histoire de France*, publiés après sa mort. On a publié la *Collection complète* de ses œuvres, en 15 vol. in-8°, Paris, 1794-1795. On trouve en tête de cette collection l'*Eloge historique de Mably*, par l'abbé Brisard, couronné par l'Académie des Inscriptions, en 1787, avec une Notice de ses ouvrages par ordre chronologique.

MACHIAVEL, un de ces hommes rares qui, par leurs erreurs, comme par leur génie, ont vivement agité et glorieusement servi l'esprit humain, sans avoir élevé, à proprement parler, un monument philosophique, a, plus qu'aucun autre publiciste ou historien, occupé les penseurs et les moralistes. Les uns en l'approuvant, les autres en le combattant, tous en l'admirant, l'ont étudié avec ardeur, avec fruit. Son influence sur les hommes d'Etat, les Médicis, Richelieu, Mazarin, Cromwell, Louis XIV, Frédéric II, Napoléon, a été moins étendue, moins profonde peut-être que l'action qu'il a exercée sur les métaphysiciens et les publicistes qui s'appellent Hugues Grotius,

Hobbes, Spinoza, Bossuet, J.-B. Vico, Montesquieu, J.-J. Rousseau, Herder, Jean Muller, Fichte, Bentham. Rien n'est donc plus juste que d'ouvrir à ce grand nom une place assurée dans l'histoire des sciences philosophiques.

Machiavel est, en effet, du nombre des fondateurs de l'une de ces sciences, c'est-à-dire de la philosophie historique et politique. Les problèmes qui sont l'objet de cette philosophie furent, comme on sait, posés et discutés dès le premier réveil des lettres ; et l'un des côtés les plus intéressants du XVIe siècle, c'est précisément la lutte soulevée par les idées d'Etat et d'autorité, de liberté et de commandement, d'obéissance et de résistance, de pouvoir et de nationalité. D'un côté, l'on voit les défenseurs des princes; de l'autre, les avocats des peuples; entre les deux partis extrêmes, des modérateurs et des conciliateurs, diverses sortes d'*utopistes :* mais, dans tous les camps, on aperçoit quelques esprits supérieurs, appliqués à remonter aux origines et aux raisons de ces idées importantes, ardents à analyser les éléments de la chose publique, les bases de la société et du gouvernement, désireux enfin de découvrir les rapports nécessaires et naturels de l'individu au corps, du particulier au pouvoir, du citoyen à l'Etat. Les facultés et les droits de l'homme, pris isolément, doivent-ils être toujours subordonnés aux devoirs du citoyen et aux exigences de cet être général et abstrait qui se nomme Etat? Le bien privé est-il destiné à être sacrifié, de tout temps et de tout point, au bien commun et collectif? La personne humaine n'est-elle qu'un membre docile de cette individualité à mille têtes, que représente la nation? Qui sera chargé de déterminer la mesure de ces sacrifices? Quelle est la meilleure forme d'Etat et de gouvernement? Quelle est l'organisation civile et politique la plus conforme aux besoins et à la destinée de l'homme, aux vœux d'un certain nombre d'hommes réunis sur une même étendue de terrain, sous l'empire des mêmes mœurs et des mêmes lois? Quels sont les droits inaliénables, quels sont les devoirs certains des gouvernants? A quelles conditions un Etat peut-il se constituer, subsister, fleurir et se perfectionner? Quel est, enfin, le but de la vie sociale? Voilà comment l'examen fut introduit, dès le commencement des temps modernes, dans les matières politiques et historiques; et Machiavel contribua puissamment, tantôt par d'audacieuses assertions, tantôt par des observations profondes ou fines, au développement de cet esprit nouveau, instrument et cause des plus terribles révolutions.

Bien que la vie de Machiavel soit très-connue, il est indispensable ici d'en rappeler les traits principaux, ceux qui servent à expliquer ses ouvrages et ses doctrines.

Nicolas Machiavel naquit à Florence, en 1469, dans une des plus anciennes familles de la Toscane. Sa jeunesse s'écoula active et studieuse, mais remplie aussi de plaisirs, durant l'époque la plus heureuse du règne des Médicis. De bonne heure, il se vit élevé au poste de secrétaire d'Etat, et, pendant quatorze ans, il s'y signala surtout comme diplomate, et nommément en France. La chute du gonfalonier Soderini et le retour des Médicis entraînèrent, en 1512, la proscription de Machiavel. On ignore néanmoins s'il avait pris part à la conjuration de Roscoli; ce qu'on sait, c'est qu'il subit inutilement la torture, et qu'il

gagna la généreuse sympathie du cardinal Jean de Médicis, depuis Léon X. La pauvreté fut la suite de ce bannissement, mais la postérité la bénit, parce qu'elle lui valut plusieurs chefs-d'œuvre. Retiré malgré lui dans sa petite terre de San-Casciano, Machiavel chercha dans l'étude des consolations et des encouragements, et passa plusieurs années dans un commerce fécond avec Platon et Aristote, avec Tite-Live et Tacite. Ses *Discours sur l'art de la guerre, sur la première Décade de Tite-Live;* ses *Histoires de Florence;* ses *Comédies;* son traité du *Prince,* telles sont les principales productions écloses dans cette retraite illustre. Les qualités et les mérites les plus divers et les plus distingués caractérisent le fond et la forme des ouvrages de Machiavel; et ceux même qui lui refusent tour à tour les talents de politique, d'historien, de poëte ou de penseur, sont du moins forcés de lui accorder le titre de grand écrivain. Il n'est pas un seul don propre aux auteurs du premier ordre qui n'apparaisse dans les écrits de cet homme d'Etat, un des élèves les plus heureux des classiques anciens. Aussi sa réputation s'accrut-elle rapidement par toute l'Italie. Plusieurs princes s'empressèrent de le consulter de nouveau dans les affaires les plus graves. Les Médicis eux-mêmes lui confièrent d'importantes missions et le rappelèrent à Florence dans les derniers jours de mai 1527. Il y expira subitement le 22 juin, âgé de cinquante-huit ans.

Le plus célèbre des écrits de Machiavel, le traité du *Prince,* n'était pas destiné à l'impression; il ne fut du moins publié que quatre ans après la mort de l'auteur. Composé en forme de mémoire, pour Laurent de Médicis, il présente de nombreuses traces d'adulation, et manifeste bien clairement le désir qu'avait Machiavel de sortir de l'abaissement où il gémissait, et de rentrer à tout prix dans les affaires. Ces dispositions suffisent pour expliquer les faiblesses où l'on voit tomber quelquefois un caractère si courageux et si inflexible. Cependant on formerait plusieurs volumes en réunissant les écrits composés à diverses époques pour interpréter les intentions de Machiavel : selon les uns, *le Prince* est un système complet d'irréligion et de despotisme, le code d'une politique infernale, le bréviaire des assassins couronnés, le catéchisme des plus horribles ennemis du genre humain; selon d'autres, c'est une satire, une charge, c'est le portrait du tyran habilement tracé, pour inspirer la haine du despotisme et appeler les peuples à s'affranchir d'un joug odieux et lourd. Bacon pensait que Machiavel avait voulu montrer ce que les gouvernants ont coutume de faire, non pas ce qu'ils doivent faire; une triste image de la réalité, non pas un tableau idéal; la prudence politique, et non pas la sagesse d'Etat. Frédéric II, en composant *l'Anti-Machiavel,* affectait aussi de croire que *le Prince* n'était que le portrait de César Borgia, monstre affreux, présenté en modèle aux souverains qui prétendent gouverner par eux-mêmes. Une lecture attentive et impartiale instruit mieux : elle apprend que *le Prince* développe une double doctrine, l'une durable et permanente, l'autre passagère et momentanée. La première est libérale et patriotique, la seconde est à l'usage du despotisme; et celle-ci même est patriotique encore. En effet, si Machiavel recourt aux mains dures et sévères, aux cruelles rigueurs du tyran, c'est pour accabler les factions qui déchirent sa patrie, c'est pour ramener l'ordre, la paix,

le bien commun et le développement régulier de toutes les puissances particulières et publiques. On est surpris que tant de critiques aient refusé de reconnaître que Machiavel accompagne toujours d'une désapprobation plus ou moins éclatante l'exposé des principes pervers qu'il a développés. Tout en conseillant, pour certaines crises sociales, l'emploi des remèdes les plus violents, l'usage de moyens immoraux, l'auteur du *Prince* ne cesse pourtant pas de distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas, ce qui est bien de ce qui est mal, ce qui est juste de ce qui est injuste. « Si les hommes étaient meilleurs, dit-il plus d'une fois, vous n'auriez pas besoin de force ni de fraude. » Elles sont de lui, ces paroles énergiques : « Vous ne pouvez pas appeler vertu égorger ses concitoyens, trahir ses amis, vivre sans foi, sans pitié, sans religion; cela peut faire acquérir l'empire, mais non de la gloire! » (Liv. 1, c. 8.)

On a cherché à soutenir que Machiavel démentait dans *le Prince* ce qu'il avait avancé dans ses *Discours sur Tite-Live*. C'est là une erreur facile à rectifier pour qui veut lire de suite les deux ouvrages, sans prévention ni préjugé. Un même esprit anime *le Prince* et les *Discours*. Dans les *Discours*, l'auteur montre comment un peuple naturellement sain et bien organisé s'élève et grandit par l'effet de son amour pour la chose publique. Dans *le Prince*, on voit de quelle manière un seul homme puissant suffit pour rétablir, au milieu d'âmes dépravées, l'unité de pouvoir et la liberté civile. Dans les *Discours*, Machiavel propose comme modèle la vie politique de la république romaine; dans *le Prince*, il appelle, il instruit un caractère hardi à s'ériger en réformateur de la nation. Comme il a pleine foi dans la vertu des exemples, il parcourt l'histoire de Rome, et, à l'aide des récits de Tite-Live, il essaye de prouver que la grandeur des Romains avait pour sources le libre mouvement des citoyens, la publicité de leurs actes et de leurs paroles, et surtout l'unité de la vie politique. Dans ces tableaux saisissants, éloquents, il insiste avec prédilection sur la nécessité de la liberté, et sur la valeur du sentiment populaire. La voix du peuple est la voix de Dieu; le tiers état, *lo stato civile*, fait la force et l'avenir de l'Etat, et garde mieux la chose publique que ne pourraient faire l'aristocratie et l'oligarchie : à chaque page des *Discours*, c'est le républicain, c'est le compatriote et le disciple de Dante, qu'on entend et qu'on admire. D'où vient cependant, encore une fois, que Machiavel attend et prépare la venue d'un despote? C'est qu'il lui tarde de remplacer la confusion par l'ordre, et l'esprit de parti par l'esprit public; c'est parce qu'il a reconnu que les temps de confusion civile ne peuvent cesser que par le bras d'un réorganisateur armé, d'un restaurateur impitoyable, d'un instrument de fer et de feu; c'est pour cela qu'il souhaite à Florence et à l'Italie un monarque absolu, un seul et unique maître qui, dans l'intérêt du bien commun, au profit de la patrie, n'hésite point à user tour à tour de la force et de la ruse, à frapper comme à protéger, à marcher dans le mal comme dans le bien, chaque fois que l'exige le but de l'Etat, l'unité. Un tel prince est, si l'on veut, un mal; mais c'est un mal nécessaire comme l'est la guerre; c'est un mal passager, car l'ordre rétabli rend à chacun la libre disposition de toutes ses facultés. Ce prince, au sur-

plus, doit imiter Moïse, Thésée, Romulus, Cyrus, plutôt qu'Agathocle ou César Borgia. César Borgia n'est véritablement à suivre qu'en ce qui regarde la conséquence inflexible de sa volonté. Ce prince doit s'efforcer de se concilier la sympathie du peuple et son admiration, par de belles actions, par des exemples de courage, de vigueur, d'habileté et d'intelligence. Il doit secourir et défendre la vertu et le génie; il ne doit sévir que contre les factions qui minent le corps social, qui en sont les plaies et les maladies, et qui, si on ne les arrête, en causent la mort.

On le voit donc, *le Prince* et les *Discours* ne se contredisent pas. Au fond, dans l'un et l'autre ouvrage, Machiavel expose la même doctrine, celle qui lui est personnelle et naturelle, et que font éclater ses plaintes fréquentes sur l'abaissement de sa patrie. Il y a deux manières, selon lui, de vaincre et de gouverner : l'une emploie les lois, l'autre la force : l'une convient aux hommes, l'autre aux brutes : mais chaque fois que la première ne suffit pas, il faut bien se servir de la seconde. Le prince doit savoir tirer parti de la nature animale, comme de la nature humaine. En présence de la nature animale, qu'il se montre lui-même animal, lion et renard : renard pour connaître les piéges, lion pour épouvanter les loups! Traiter les méchants comme les gens de bien, c'est se préparer de cruelles déceptions. Tous les moyens sont permis, lorsqu'ils servent à sauver l'Etat, la vie et la propriété publiques. La nécessité politique est la loi suprême; le salut de l'Etat est le premier et le dernier besoin de l'homme; le défenseur de l'Etat est donc autorisé à disposer de tout ce qui peut sauver l'Etat.

C'est ce droit suprême et absolu de l'Etat qui est la conviction la plus forte de Machiavel, et ses principaux écrits n'ont d'autre but que de répandre et d'affermir cette conviction parmi les Italiens. L'Etat, sa centralisation et son unité, sa puissance souveraine et son indépendance complète, voilà les notions que Machiavel ne cesse d'éclairer, comme il dit, de l'*expérience des anciens*, et d'observations modernes.

Sur quoi fonde-t-il la doctrine de l'unité publique? La condition du progrès, c'est l'harmonie; point d'harmonie, point de suite sans unité, sans accord, sans un centre fixe et immuable. Une seule et même pensée, une seule et même volonté, un seul et même sentiment, telle est la base de l'ordre, comme l'ordre est le fondement de la prospérité. Tout ce qui existe ensemble dans les limites d'un même pays, toutes les individualités doivent aboutir à la communauté. La communauté est le terme et la fin de tout développement particulier et privé. Toute vie individuelle, toute sphère personnelle n'est qu'un élément de la vie générale, qu'un rayon du cercle commun, qu'un membre, enfin, de l'Etat. Tous les membres, sous peine de dépérir, doivent obéissance et assistance au cœur qui les anime, à la tête qui les gouverne : un seul chef, par conséquent; un seul fondateur, un seul directeur, un seul souverain. Homère l'a dit : « Qu'un seul homme soit le maître ! » Le bien commun, c'est-à-dire le bien de chaque particulier, sera le résultat infaillible de cette organisation énergique. Il y aura plus : la marche solide de l'Etat se reproduira dans la vie de chaque citoyen, l'Etat sera le modèle du citoyen, de même que la durée de l'Etat dépend de la grandeur des citoyens. Que chaque sujet soit un Etat en petit, et l'Etat sera un citoyen en grand.

Voilà pourquoi Machiavel veut que le citoyen développe toutes ses facultés et ses ressources, avec toute la vigueur dont il se trouve capable, et s'élève à la plus haute puissance possible ; voilà pourquoi il considère le besoin, la nécessité, comme la véritable école de la civilisation et de la félicité publique. Travailler, souffrir, lutter, braver tous les genres de difficultés et d'orages, c'est là ce qui forme l'homme et le prépare aux solides victoires. La dignité humaine consiste dans le courage, dans la puissance du sacrifice, dans l'impuissance à désespérer de soi ou d'autrui. Il vaut mieux se repentir d'avoir agi, que de n'avoir point agi. L'action, voilà ce qui honore l'homme; l'inertie, l'oisiveté le dégrade et l'énerve. Le destin favorise les fortes volontés et les caractères intrépides; et si Rome a été immortelle, c'est parce qu'elle a eu le génie de l'action, et si les Sybarites sont méprisés, c'est parce qu'ils n'ont su que jouir. Chez Machiavel, l'homme se confond avec le citoyen, et le citoyen n'est vraiment tel, qu'en se concentrant tout entier dans la vie active, dans la vie publique.

Mais est-il possible d'absorber ainsi l'homme dans le citoyen ? Un progrès semblable, pour parler avec Machiavel, n'est-il pas au-dessus ou en dehors de la nature humaine ? L'instinct du progrès, répond l'exilé de San-Casciano, est un fait manifeste. La nature a créé les hommes de manière qu'ils désirent tout sans pouvoir tout atteindre. Le désir, qui n'est jamais entièrement satisfait, entretient une continuelle tendance à de nouveaux efforts, à des conquêtes plus brillantes. De là le mouvement moral et politique, de là ce magnifique déploiement de forces et de talents, de là cette ardente émulation, de là enfin l'accroissement du bien commun et de la chose publique. Les lois et les mœurs naissent de ce même mouvement, qui les rend indispensables. Les lois améliorent l'homme, de même que la pauvreté le rend industrieux et laborieux. Les bonnes mœurs ont besoin des lois pour durer, et les lois les meilleures ont besoin des mœurs pour être sérieusement observées. La loi est le nerf et l'âme des existences libres et grandes. Un Etat qui veut subsister aura soin de mêler heureusement toutes les puissances de la nation, de les unir sagement par le lien des mêmes lois, des mêmes mœurs, et de faire en sorte que les différentes formes de gouvernement, ailleurs successives et hostiles, se pénètrent les unes des autres et constituent un ensemble harmonieux. Et de tout cela résultera, suivant Machiavel, un perfectionnement tel que les individus se trouveront, pour ainsi dire, égaux et identifiés à l'Etat, aussi grands, aussi dévoués que l'Etat, et non moins durables que lui, ni moins immortels.

L'immortalité, la durée des nations, la continuité du genre humain a aussi occupé l'auteur des *Discours* et du *Prince;* et cette grave question, il l'a résolue dans le sens de Jordano Bruno et de J.-B. Vico, à d'autres égards encore ses disciples et ses imitateurs. L'histoire de l'humanité, l'histoire des peuples, ne suit, à ses yeux, qu'une marche pareille à celle des corps terrestres et célestes, une marche circulaire. Les choses de ce monde n'ont point de permanence; elles sont entraînées par un flux et reflux sans fin, par un va-et-vient sans terme : rien n'est vieux, rien n'est neuf; le fond persiste, les formes varient et se renouvellent. Le désordre succède à l'ordre, l'ordre au désordre, le bien au mal, le mal au bien, l'activité à l'oisiveté, l'oisiveté à l'activité, en un

t, le mouvement au repos et le repos au mouvement. Toujours un ès appelle un excès contraire, toujours une extrémité confine à une re extrémité. Plus un peuple possède de sources d'énergie et de ncipes de grandeur, plus il répète fréquemment ces alternatives et retours. Il périt, il disparaît, dès qu'il perd la force de réagir con- l'excès où il a été précipité.

l restait encore à Machiavel, à la fois anatomiste des Etats et leur slateur, à décrire les moyens de se maintenir le plus loin possible mouvements extrêmes, ou de s'en dégager pour mieux avancer. nment un Etat menacé de décadence peut-il se relever et rentrer s les voies du progrès? en aspirant sans cesse à revenir à son prin- :. Se renouveler en retournant à son point de départ, à son dessein nitif et idéal, à son *signe :* c'est là l'unique condition de durée pour nations, aussi bien que pour les individus. Comme tout être et toute itution contiennent quelques germes de puissance et de bien, de pros- ité et de gloire, il ne s'agit pour chaque institution, pour chaque :, que de développer ces germes, de les faire éclater et de les fécon- ; que de les rajeunir et de les raviver, lorsqu'ils commencent à s'é- ser ou à s'obscurcir.

'els sont, à notre sens, les traits distinctifs de la théorie de Machia- sur l'Etat et ses rapports avec l'individu, sur le développement de mme social et sur les enseignements que la politique doit tirer de stoire. Nous les avons puisés dans l'étude comparative des *Discours* lu *Prince*, ainsi que dans l'examen de la polémique dont *le Prince*, le XVIe siècle, a été le sujet. Cette polémique où paraissent d'abord noms célèbres de Gentillet, de Possevin, de Campanella, de Gaspard ppius, a mis en lumière un dernier service rendu par le secrétaire 'lorence aux sciences morales et politiques. Elle a constaté un pro- s de l'esprit moderne, accompli par le génie de Machiavel, je veux : l'émancipation des études politiques. Durant le moyen âge, ces les avaient été envisagées comme une branche de la théologie, ıme un simple corollaire du dogme, tributaire et justiciable de l'E- e. A dater des travaux de Machiavel, elles furent considérées, mal- les réclamations de leurs anciens juges, comme une partie distincte ibre de la science humaine, comme un ordre de connaissances laï- s et séculières. Machiavel en avait appelé, dans tous ses jugements, ı pas à l'autorité ni à la tradition, mais à l'expérience et au raison- nent. Il était allé plus loin encore; il n'avait pas seulement séparé eligion et la politique, l'Eglise et l'Etat, en renfermant l'Eglise dans choses divines et en constituant l'Etat maître unique des choses ter- tres; mais il avait distingué jusqu'à l'excès la politique et la mo- :, ce qui intéresse une situation passagère et ce qui importe à la ure éternelle de l'homme. Il avait revendiqué pour l'esprit humain roit de construire un système d'Etat, une doctrine politique, indé- ıdamment de l'Eglise et de l'école, telles que ces deux autorités se ıonçaient de son temps. Enfin, quoiqu'il eût le tort, sévèrement pié, de trop détacher la politique de la morale, Machiavel eut le ınd mérite d'exiger que l'on concédât aux sciences politiques un do- ıine à part, propre à elles seules, distinct et indépendant. Machiavel, ıs annoncer expressément un si grand dessein, a accompli, pour les

sciences historiques et politiques, ce que Galilée, Bacon, Descartes Leibnitz ont effectué dans l'intérêt des sciences expérimentales, exact et spéculatives. C'est à ce titre surtout que son nom mérite d'être in scrit dans les annales de la philosophie. C. Bs.

MACKINTOSH (sir James), un des derniers membres de l'éco écossaise, esprit distingué par l'universalité de ses connaissances, p l'heureuse clarté d'un langage à la fois rapide et élégant, publiciste jurisconsulte, orientaliste, historien, moraliste, philosophe enfin, e né vers 1766, dans le comté d'Inverness, et mort à Londres en 183

Il venait d'entrer dans le barreau lorsque la révolution françai éclata; il en embrassa la cause avec Fox contre Burk, dans un liv éloquent, *Vindiciæ gallicæ*. Cette *Défense du peuple français* lui valu de la part de l'Assemblée législative, le titre de *citoyen françai* et dans le parti whig un succès extraordinaire et un brillant accuei La Terreur changea ses opinions, lui dicta des jugements très-sévèr sur cette même révolution et le rapprocha des torys. Pitt lui offrit u chaire de droit à Lincoln's-Inn. Plus tard, il fut nommé juge au trib nal (*recorder*) de Bombay. Pendant les dix années passées dans cet colonie, Mackintosh y fonda une société savante, acquit une éruditi asiatique très-remarquable et concourut à faire mieux connaître philosophie indienne. De retour de l'Inde, en 1811, il entra au pa lement comme député du comté de Nairn, et devint un des membr les plus considérés de cette opposition énergique qui combattit lo Castlereagh, pour opérer une réforme parlementaire et l'émancipatio religieuse.

En histoire, il est le disciple de Robertson et de Hume, c'est-à-di historien philosophe et libéral. Deux ouvrages curieux attestent cet excellente tendance : le premier est une courte *Histoire d'Angleterr* le dernier une consciencieuse *Histoire de la révolution de* 1688, puis aux archives d'Angleterre et de France, mais publiée seulement apr la mort de l'auteur, en 1834.

Mackintosh a laissé quelques traces honorables dans l'histoire de philosophie, particulièrement comme collaborateur de la *Revue d'Edi bourg* et de l'*Encyclopédie britannique*. Il a fourni au célèbre rec d'Ecosse un grand nombre de morceaux fort recherchés, parmi lesqu on citera longtemps plusieurs articles critiques sur Dugald Stewa morceaux recueillis et traduits en français, par M. L. Simon, sous titre de *Mélanges philosophiques*.

Dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique* a paru *Histoire de la philosophie morale*, destinée à continuer, dans cette mê collection, la précieuse *Histoire des sciences métaphysiques* de Dug Stewart. Le travail de Mackintosh fut traduit en français, vers 183 par M. Poret (in-8°, Paris, chez Levrault).

Ce travail, auquel le nom de Mackintosh demeure attaché, offre p d'une lacune, à la vérité, et plus d'une conclusion trop systématique n'est ni complet, ni impartial. La morale de l'antiquité et celle du moy âge y sont traitées avec une fâcheuse précipitation. L'Allemagne, quoi parfaitement connue de l'auteur, est tout à fait laissée de côté. Toutes écoles morales sont réduites à deux, l'école *intellectuelle* et l'école

mentale. Les partisans de la première sont négligés et même sacrifiés aux partisans de la seconde, c'est-à-dire aux amis de Mackintosh. Ainsi, Ferguson, Price, Reid, Butler, Dugald Stewart, sont presque passés sous silence; tandis que Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith, Hartley sont traités avec complaisance. En dépit de ces préjugés et de ces omissions, cette histoire est d'une incontestable utilité, non-seulement parce qu'elle achève le mouvement de la philosophie écossaise, mais parce qu'elle initie le lecteur du continent aux détails tout indigènes de la philosophie morale dans la Grande-Bretagne. On y trouve le tableau le plus exact des plus récentes tentatives de cette philosophie. Au surplus, si l'auteur laisse en dehors de son plan beaucoup d'hommes qui ont servi la morale moderne, il fait aussi revivre bien des noms tombés dans l'oubli. A la sagacité qui choisit dans chaque système le trait le plus caractéristique, il unit des principes généreux, opposés aux doctrines de l'intérêt et de l'égoïsme, aux égarements d'un Hobbes ou d'un Bentham.

Voici ces principes, tels que Mackintosh lui-même les expose en passant en revue les systèmes du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. L'approbation morale n'est pas une opération de l'intelligence, c'est une émotion, un sentiment (*a feeling*). L'utilité, en général, est le criterium de la moralité de nos actions. Cependant la conscience est un sentiment indépendant de l'utilité; elle résulte de la combinaison simple et indissoluble de différents éléments, des sentiments personnels et des sentiments sociaux; elle est douée de la faculté de prononcer que certaines actions sont des devoirs, certaines dispositions des vertus, et nous oblige moralement de cultiver les unes et d'accomplir les autres. Notre bonheur dépend de l'obéissance prêtée à la conscience par la volonté. Cette obéissance, cette approbation morale, tour à tour volontaire et involontaire, n'est pas l'effet du raisonnement ou de la réflexion. Elle a pour origine et pour appui le plaisir que toute affection bienveillante produit en nous; et elle devient la source de toutes ces émotions, de tous ces désirs qui déterminent notre volonté, parce qu'ils sont relatifs au besoin d'être heureux. La sympathie, telle est la véritable cause de notre bonheur; et de même que le vœu de notre bonheur est inséparable de notre existence, la disposition à céder constamment à la sympathie s'associe à tous nos actes, à toutes nos volontés. La loi de la conscience se confond ainsi avec celle de la sympathie; l'une et l'autre dominent notre nature active et morale, nos affections personnelles et nos affections sociales, nos plaisirs et nos peines. La conscience refuse son approbation à tout ce qui est contraire à la sympathie, et intervient par conséquent entre toute passion égoïste et ce qui est véritablement utile. L'utilité générale n'est donc le signe de la moralité des actions que parce qu'elle s'accorde avec les prescriptions de la conscience et les inspirations de la sympathie, c'est-à-dire avec la véritable constitution de l'homme.

Il est inutile de montrer le vague de cette théorie ingénieuse. L'approbation morale, supposant un jugement, est un fait intellectuel autant qu'un sentiment; la raison y a sa part, aussi bien que la sensibilité. Celle-ci ne saurait donner un caractère d'obligation à tout devoir désagréable et difficile; elle ne peut conduire à l'idée de loi souveraine, de

droit absolu. Le devoir perdant sa nature impérative, la liberté et le mérite sont profondément ébranlés. L'utilité ne peut pas davantage être admise comme caractère distinctif des bonnes actions, parce qu'elle ne peut point prendre la place de la justice, seule règle des intentions vertueuses. Ainsi quelque généreux, quelque aimable que soit ce dernier essai de l'école sentimentale, il n'en est pas moins très-insuffisant.

C. Bs.

MACROBE [*Ambrosius Aurelius Theodosius Macrobius*], personnage consulaire et philologue célèbre du temps de l'empereur Théodose le Jeune, n'appartient à l'histoire de la philosophie que par quelques pages de ses *Saturnales*, grande compilation littéraire sous forme de dialogue, et par son *Commentaire sur le Songe de Scipion*. Le septième livre des *Saturnalia*, imité ou traduit en partie des *Questions symposiaques* de Plutarque, traite de la question de savoir *quand et comment il est permis de philosopher dans un repas*. Ce n'est qu'une discussion élégante et agréable. Le *Commentaire sur le Songe de Scipion* a une tout autre importance. La belle fiction qui terminait les dialogues de Cicéron sur *la République* est justement admirée, et comme imitation du célèbre récit de Her l'Arménien dans la *République* de Platon, et comme résumé éloquent des croyances de l'antiquité païenne relativement à une autre vie et au sort que les hommes y doivent attendre, selon le mérite de leurs actions ici-bas. Macrobe, qui l'interprète en philosophe et non en grammairien, montre d'abord, avec beaucoup de finesse, la différence qu'il y a entre les deux ouvrages de Platon et de Cicéron *sur la République*. Puis il défend le droit qu'ont les philosophes de présenter quelquefois sous forme fabuleuse les plus sublimes théories; puis, comme la fable de Cicéron est un songe, il cherche à quelle espèce de songes il la faut rapporter; enfin il entre dans l'examen même de l'ouvrage, où, rencontrant tour à tour des questions de mathématiques, d'astronomie, de morale, etc., il suit l'auteur dans ces discussions si diverses, avec une grande abondance de savoir, et quelquefois une remarquable subtilité de raisonnement. Il y a donc peu de sciences dont l'histoire n'ait à tirer quelque profit d'un tel commentaire. Mais l'historien de la philosophie n'est pas celui qui y trouvera le plus grand nombre de documents à recueillir; il y remarquera cependant (liv. II, c. 13 et suiv.) l'analyse assez claire des opinions de Platon et d'Aristote sur la nature de l'âme, et (liv. I, c. 13) un beau développement de cette idée qu'il y a deux morts : l'une résultant de la séparation du corps et de l'âme, séparation que Dieu seul a le droit d'ordonner; l'autre, l'entier triomphe de la raison sur les sens, qui est le but où peuvent tendre ici-bas tous les efforts du sage. Au chapitre suivant, se lit un résumé instructif des opinions de l'ancienne philosophie sur la nature de l'âme, où l'on voit que l'opinion la plus répandue, même chez les païens, était en faveur de sa spiritualité et de son immortalité (*obtinuit tamen non minus de incorporalitate ejus, quam de immortalitate sententia*). Au douzième chapitre du livre II, le commentateur va plus loin encore, sur les traces de Cicéron : il soutient que l'essence de l'humanité est dans l'âme, véritable émanation de la substance de son créateur. Les lignes suivantes, qui terminent et résu-

ment tout ce commentaire, en donnent une idée assez fidèle : « La philosophie comprenant trois parties, la physique, la morale, la rationnelle (ou science de ce qui est incorporel), Cicéron, dans ce Songe, n'en a omis aucune. En effet, ces exhortations à la vertu, à l'amour de la patrie, au mépris de la vaine gloire, sont-elles autre chose qu'un système de morale? Lorsqu'il parle de la disposition des sphères, de la grandeur des astres, de la puissance dominante du soleil, des cercles célestes, des zones terrestres, des espaces occupés par l'Océan, et des secrètes harmonies du monde, il nous déroule les mystères de la physique. Enfin, lorsqu'il dispute sur le mouvement et l'immortalité de l'âme, dans laquelle il n'y a rien de corporel, rien de sensible, et dont l'essence ne peut être perçue que par la seule raison, alors il l'élève aux plus grandes hauteurs de la philosophie rationnelle. On peut donc déclarer qu'il n'y a rien de plus parfait que cet ouvrage, qui embrasse la philosophie tout entière. » C'est peut-être attribuer à l'œuvre de Cicéron une sorte d'unité artificielle que l'auteur n'a pas voulu y mettre, c'est y trop méconnaître l'éminente beauté du style et de la composition poétique. On ne peut nier pourtant que cette beauté même et l'élévation des doctrines du philosophe romain n'aient quelquefois heureusement inspiré son commentateur, de manière à faire oublier qu'il était Grec d'origine, et qu'il écrivait à une époque de décadence déjà si avancée. Une remarque qu'il n'est peut-être pas inutile de faire en terminant, c'est que tout ce spiritualisme des écoles païennes que Macrobe commente d'après Cicéron, paraît être resté étranger à toute influence de l'enseignement chrétien, et non moins étranger à tout esprit de polémique et de rivalité envers la nouvelle religion, alors triomphante. — La meilleure édition des œuvres de Macrobe est celle de Gronovius (in-8°, Leyde, 1670), plusieurs fois réimprimée, avec ou sans les commentaires, notamment dans la collection Bipontine (2 vol. in-8°, 1788); elles ont été traduites en français par M. de Rosoy (2 vol. in-8°, Paris, 1826-27). Une traduction grecque du *Commentaire sur le Songe de Scipion*, par le célèbre moine byzantin Maxime Planude, est encore inédite. On peut consulter, en outre, sur Macrobe, une dissertation de Mahul, insérée dans les *Annales encyclopédiques* de Millin, 1817, t. v, p. 21-76. E. E.

MACROCOSME, MICROCOSME [de μακρός, grand; μικρός, petit; κόσμος, monde], deux termes corrélatifs particulièrement en usage chez les philosophes mystiques ou plutôt hermétiques, et qui ne signifient autre chose que *grand monde, petit monde*. Plusieurs philosophes de l'antiquité, entre autres Platon, Pythagore et l'école stoïcienne tout entière, considéraient le monde comme un être animé, assez semblable à l'homme, et composé, ainsi que lui, d'un corps et d'une âme. Cette opinion, développée et exagérée par le mysticisme, est devenue la théorie du macrocosme et du microcosme, d'après laquelle l'homme est le miroir fidèle et le résumé de la création, c'est-à-dire un univers en petit, et l'univers un homme en grand. Les mêmes principes et les mêmes facultés qu'on aperçoit dans l'une, on les attribua à l'autre et, cette assimilation une fois admise, on ne s'arrêta plus, on se laissa entraîner en même temps à deux excès opposés : on attribua à l'homme

un pouvoir imaginaire et surnaturel sur les lois les plus fondamentales de l'univers, et on fit dépendre des phénomènes les plus éloignés de l'univers les actions et la destinée de l'homme. Ces deux excès contraires sont l'alchimie et l'astrologie, que l'on trouve réunies ensemble dans la médecine hermétique. Que l'on passe en revue les différents écrivains qui ont attaché leurs noms à ces rêveries, Jacob Boehm, Robert Fludd, Van Helmont, Saint-Martin, on les verra tous dominés par cette pensée, qu'il y a une corrélation parfaite entre l'homme et l'univers: par exemple, entre nos différents organes et les différents métaux; entre les métaux et les principales constellations; entre la vie qui nous anime et la vie générale du monde. Ces idées se rattachent à un système plus général, panthéiste au fond et mystique dans la forme, qui n'admet qu'une substance se révélant dans l'univers par une variété infinie, et se concentrant ou plutôt se résumant dans l'homme. *Voyez* Kabbale, Boehm, Van Helmont, etc.

MAGNEN (Jean-Chrysostome), né à Luxeuil, en Franche-Comté, professait la médecine, à Pavie, vers le milieu du XVIIe siècle. Tennemann lui attribue quelque part d'influence dans le mouvement réformateur qui prépara la révolution cartésienne. A cette époque, où, pour renouveler la philosophie, on s'essayait à reproduire, à remettre en honneur tous les systèmes anciens que n'avait pas connus l'école du moyen âge, où Campanella ressuscitait les Alexandrins, et Bérigard les Ioniens, Magnen entreprit, à l'exemple de Sennert, de faire valoir les principes de la doctrine atomistique. On a de lui : *Democritus reviviscens, sive de Atomis*, in-4°, Pavie, 1646; in-12, ib., 1646; in-12, Leyde, 1648; in-12, la Haye et Londres, 1658. Le nombre de ces éditions atteste qu'en effet le livre de Magnen eut du succès. C'est un traité dans lequel la philosophie proprement dite occupe une moindre place que la physique; mais nous reconnaissons qu'il s'y rencontre plus d'un théorème dont Gassendi n'a pas dédaigné de faire son profit.

B. H.

MAIMON (Salomon), philosophe de l'école de Kant, était né en 1753, à Neschwitz en Lithuanie, fils d'un pauvre rabbin. L'étude du Talmud n'avait servi qu'à exciter en lui un vif désir de connaître. Il vint en Allemagne sans moyens matériels et comprenant à peine la langue du pays. Il arriva dans le plus misérable état à Berlin, où Mendelssohn l'accueillit et le dirigea dans ses études philosophiques. Il vécut ensuite alternativement à Hambourg, à Amsterdam, à Breslau, à Berlin, jusqu'à ce qu'enfin il fut assez heureux pour trouver un asile dans une terre de Silésie appartenant au comte de Kalkreuth et où il mourut en 1800.

Maimon prit part à la rédaction de divers recueils périodiques, notamment à celle du *Magasin de psychologie expérimentale*, publié par Moritz, et donna un commentaire du *Moré nebouchim* de Maimonide. Sa vie, écrite par lui-même et mise au jour par Moritz, est pleine d'intérêt. Quoi de plus singulier, en effet, que de voir le fils d'un rabbin polonais, né au sein de l'indigence, passer du Talmud à la *Critique de la raison pure*, venir se placer parmi les penseurs de l'Allemagne, et

exercer une influence marquée sur le mouvement philosophique de l'époque ?

Il débuta par un *Essai sur la philosophie transcendantale* (1790), qu'il fit suivre d'un ouvrage de critique *sur les Progrès de la philosophie* (1793), et d'un *Traité sur les Catégories d'Aristote* (1794). Son principal écrit, du reste, est celui qui a pour titre : *Essai d'une nouvelle logique, ou Théorie de la pensée* (in-8°, Berlin, 1794), suivi de *Lettres de Philalèthe à Enésidème.* Dans cet ouvrage, Maimon déclare accepter la partie négative ou antidogmatique de la philosophie de Kant ; mais il en rejette la partie positive ou doctrinale, et prétend en corriger les défauts et combler les lacunes. En même temps qu'il partageait avec Beck et Reinhold l'ambition de rectifier et de compléter la *Critique*, il professa un scepticisme plus absolu que celui de Schulze lui-même. Au total, son œuvre ne fut qu'un simple incident entre la pensée de Kant et celle de Fichte.

Les chapitres 9 et 10 de sa *Logique* sont surtout remarquables : ils traitent spécialement de l'origine des idées de *temps et d'espace* et des *catégories*. Quant aux premières, Maimon n'admet ni la doctrine de Leibnitz et Wolf, selon laquelle l'espace et le temps sont les formes mêmes des choses en soi, et, par conséquent, entièrement objectifs, en tant que les choses sont perçues par les sens ; ni celle de Kant qui les conçoit comme les formes *à priori* et purement subjectives de l'intuition sensible. Au jugement de Maimon, cette question est insoluble, parce que nous ne pouvons savoir ni ce que les choses sont en soi, ni ce qu'est en soi la faculté de connaître. On est libre, dit-il, de supposer le principe des idées de temps et d'espace soit dans celle-ci, soit dans celles-là. Selon lui, cependant, elles constituent ce qu'il y a d'objectif dans les choses sensibles, parce qu'elles expriment, non les rapports des objets au sujet qui les perçoit, mais les rapports extérieurs des objets entre eux ; elles sont la condition *à priori* de toute connaissance réelle, parce que ce n'est que par elles que les représentations sensibles sont différenciées entre elles. Elles ne sont pas la condition de la possibilité des objets extérieurs, et c'est par une illusion psychologique que nous les concevons ainsi, illusion qui provient de ce que nous ne pouvons nous représenter ces mêmes objets comme distincts qu'au moyen de ces idées.

Maimon est plus sceptique qu'idéaliste ; l'idéalisme est pour lui tout aussi douteux que le réalisme. L'idéalisme, dit-il, d'après lequel les objets dits extérieurs ne sont autre chose que des modifications de notre faculté de connaître ou du *moi*, est irréfutable ; ce qui ne veut pas dire qu'il soit conforme à la vérité. On peut bien concevoir d'une manière indéterminée une chose en soi comme existant en dehors de l'entendement ; mais il est impossible de la déterminer comme telle : il y a contradiction à concevoir, en dehors de l'entendement, un objet déterminé, puisqu'il ne peut l'être que par la pensée ; toutefois, ajoute Maimon, sans sortir de lui-même, l'entendement peut, en toute connaissance sensible, distinguer deux éléments, savoir : d'abord ce qui change en même temps que l'état de l'organe et, par conséquent, tient à l'état du sujet ; et ce qui demeure invariable et, par conséquent, appartient à l'objet. Le premier de ces deux éléments est ce qu'il y a de purement

subjectif dans la connaissance, le second constitue ce qu'il y a d'objectif. Les sensations dépendent du sujet et varient avec lui; mais il nous est impossible de concevoir autrement un corps qu'étendu : l'idée d'espace est donc ce qu'il y a d'objectif dans la notion d'un corps; de même toute pensée déterminée suppose l'idée du temps. Maimon conclut de là qu'il n'y a de savoir réellement objectif que les mathématiques pures, et que la connaissance *empirique* est une pure illusion.

Cette doctrine de Maimon est moins une modification de celle de Kant qu'un raffinement, une exagération plutôt qu'une rectification de la pensée du maître. Il en est à peu près de même de sa théorie des catégories, qu'il distingue subtilement des *formes* de la pensée. Les formes de la pensée, selon lui, sont des rapports possibles entre des objets tout à fait indéterminés, et les catégories sont ces mêmes rapports, en tant qu'ils sont considérés comme des rapports réels entre des objets indéterminés en soi, mais déterminables. Les formes sont la condition des catégories, celles-ci pour se réaliser supposant les formes. Les catégories sont les prédicats élémentaires ou nécessaires, déterminés *à priori*, de tous les êtres réels; les formes ne sont pas des prédicats, mais seulement des modes déterminés *à priori* de leur application à des sujets en général. Ainsi, par exemple, au point de vue de la *qualité*, la première forme de la pensée est celle de l'*affirmation*, à laquelle correspond la catégorie de la *réalité*.

Au reste, le tableau des catégories, selon Maimon, à l'exception de celles de la *relation*, est, à peu de chose près, le même que celui de Kant; seulement il prétend les déduire autrement. Il ramène toutes les formes de la pensée, tous les modes du jugement, à un principe général unique, celui de la *déterminabilité*, que tout jugement suppose : c'est de là qu'il faut déduire immédiatement les catégories, parce que ce principe domine les formes elles-mêmes. Ces formes sont déterminées négativement par le principe de *contradiction*, et positivement par le principe de la *déterminabilité*, de la pensée d'un objet ou du jugement en général.

D'après Maimon, la forme du jugement *hypothétique* est au fond la même que celle du jugement *catégorique;* Kant a donc eu tort de déduire de la première la catégorie de *causalité*, qui coïncide véritablement avec celle de *substance*. Mais, s'il n'y a pas une différence réelle entre le mode catégorique et le mode conditionnel, tous les jugements sont catégoriques, qu'ils soient affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, etc. Il s'ensuivrait que tout acte du jugement, et par conséquent toute pensée, repose, en dernière analyse, sur l'idée de *substance*, de réalité, ou d'un *objet de la conscience en soi*, comme l'appelle Maimon, d'un objet déterminable; et si l'on faisait, en outre, avec lui, abstraction de l'objet, on arriverait encore avec lui au concept de *déterminabilité :* c'est à peu près la marche suivie par Fichte.

Mais de quel droit appliquons-nous cette catégorie souveraine de réalité? De quel droit, en pensant, en jugeant, supposons-nous que notre pensée, notre jugement a pour objet une chose hors de nous, existant indépendamment de la pensée qui la détermine? Voilà la grande question, le fondement du scepticisme de Maimon, et, au fond, de tout scepticisme idéaliste. Maimon a résumé le sien dans ses lettres

à Schulze, le nouvel Enésidème. Schulze rejetait toute critique de la raison comme chimérique. Maimon admet une pareille critique; mais il ne pense pas que celle de Kant soit la seule possible. Le scepticisme de Schulze se réduisait à soutenir que la philosophie n'avait réussi à rien établir d'absolument certain sur les choses en soi, ni sur les limites des facultés intellectuelles, tandis que la philosophie critique prétendait avoir fixé ces limites. Du reste, Schulze admettait que les principes logiques étaient la mesure de toute vérité, avec la seule réserve que le syllogisme ne pouvait nous faire connaître la vraie nature des choses prises en soi. Mais, lui objecte Maimon, si les lois de la pensée sont valables quant aux objets en général, pourquoi ne le seraient-elles pas quant aux choses telles qu'elles sont en soi? Son scepticisme à lui est plus solide, plus profond, dit-il. Il admet avec la *Critique* qu'il y a des concepts et des principes *à priori*, une connaissance pure, qui s'applique à un objet de la pensée en général, comme le prouve la logique générale, et aux objets de la connaissance *à priori*, comme le prouvent les mathématiques pures; mais il nie que ces mêmes concepts *à priori*, ces principes purs, puissent s'appliquer absolument à l'expérience, tandis que Kant admettait cette application comme un fait de la conscience. Ce fait, selon Maimon, n'est qu'une illusion psychologique, et il déclare, en terminant, que les catégories ne peuvent être légitimement appliquées qu'aux objets des mathématiques pures.

Ces objections sceptiques, ainsi que nous l'avons dit, ne demeurèrent pas sans influence sur la marche ultérieure de la philosophie allemande, et la direction de la pensée de Fichte, dans ses commencements, fut en partie déterminée par elles. J. W.

MAIMONIDE (Moïse ben-Maimoun, appelé en arabe Abou-Amran Mousa ben-Maimoun ben-Obeidallah, vulgairement connu sous le nom de) naquit à Cordoue, selon les documents les plus authentiques, le 30 mars 1135. Son père, talmudiste distingué et auteur d'un *Commentaire sur l'abrégé d'astronomie d'Alfarghâni*, l'initia, dès ses plus tendres années, à l'étude de la théologie et des autres sciences, encore peu répandues chez les Juifs. Mais il fréquenta aussi les écoles arabes, où, comme il nous l'apprend dans son *Moré nebouchîm* (2me partie, c. 9), il eut pour maître un disciple d'Ibn-Badja, plus connu sous le nom corrompu d'*Aven-Pace*, et pour compagnon d'études, pour ami de jeunesse, un fils du célèbre astronome Geber, ou Djâber ben-Aflah de Séville. Quant à ses rapports avec Ibn-Badja lui-même et avec Averrhoès, dont il passe généralement pour avoir été le disciple, il faut les reléguer parmi les fables avec les autres détails qu'on nous raconte de son enfance, sur la foi de la chronique juive intitulée: *La Chaîne de la tradition* (*Schalscheleth hakabala*), et l'histoire des médecins juifs et arabes de Léon l'Africain (*De medicis et philosophis arabibus et hebræis*, dans le tome XIII de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius). Maimonide n'avait que trois ans quand Ibn-Badja mourut, en 1138; et, dans aucun de ses écrits, où il parle si souvent des philosophes arabes, il ne fait mention des leçons d'Averrhoès. Les œuvres mêmes du célèbre commentateur, comme il le dit dans une lettre à son

disciple bien-aimé Joseph ben-Iehouda, ne lui furent connues que très tard, vers 1191 ou 1192.

Il ne fallut rien moins que les facultés supérieures dont la nature l'avait doué, jointes à une volonté inflexible et à un désir insatiable de savoir, pour permettre à Maimonide d'achever son éducation dans les circonstances où il était placé. Il venait à peine d'atteindre sa treizième année, quand le fanatique Abdel-Moumen, fondateur de la dynastie des Almohades, fit la conquête de Cordoue. Sa domination, comme celle des princes de sa race, eut pour effet, partout où elle s'établit, la destruction des synagogues et des églises, et l'intolérance la plus absolue. Les juifs et les chrétiens furent mis en demeure de choisir entre l'islamisme et l'émigration. Parmi les premiers, il y en eut un grand nombre qui, ne pouvant se résoudre à quitter un pays si longtemps hospitalier, ou ne le pouvant pas aussi vite que le vainqueur l'exigeait, prirent le masque de la religion de leurs persécuteurs en pratiquant en secret et en enseignant à leurs enfants le culte de leurs pères. On sait que la même chose arriva, quelques siècles plus tard, sous le règne de l'Inquisition. C'est l'effet inévitable de la violence quand elle ne fait point des martyrs et des héros, de faire des hypocrites. Parmi les prosélytes de cette espèce se trouvait la famille de Maimonide. C'est un fait étrange, mais dont on ne peut pas douter devant la date de l'année où Maimonide quitta l'Espagne, devant le fanatisme inflexible d'Abdel-Moumen et le témoignage positif de plusieurs auteurs arabes, que le plus grand docteur de la synagogue, celui qu'on appelait le flambeau d'Israël, la lumière de l'Orient et de l'Occident, et qu'un adage bien connu chez les Juifs représentait presque comme un autre Moïse, a, pendant seize ou dix-sept ans, professé extérieurement la religion musulmane. C'est précisément dans cet intervalle que son esprit fut plus particulièrement occupé d'une étude approfondie du judaïsme, qu'il composa un traité sur le calendrier hébraïque, qu'il commenta plusieurs parties du Talmud, et commença, à vingt-trois ans, son grand ouvrage sur la Mischna, celui dont Pococke a publié, dans le texte arabe et avec une traduction latine, plusieurs fragments pleins d'intérêt, sous le titre de *Porta Mosis* (in-4°, Oxford, 1655).

Cependant une situation aussi fausse ne pouvait pas durer toujours. Aussi Maimoun et sa famille quittèrent-ils l'Espagne pour se rendre en Afrique. Là ils se trouvaient encore dans l'empire des Almohades et dans la triste nécessité de se faire passer pour musulmans ; mais moins connus et, par conséquent, moins surveillés que dans l'Andalousie, ils pouvaient exercer avec une sorte de liberté, dans leur vie intérieure, tous les devoirs de leur religion. Le Maghreb, à cette époque, était rempli d'Israélites placés dans la même position, et qui, se connaissant entre eux, occupés les uns des autres, et entretenant des correspondances avec leurs coreligionnaires des autres pays, formaient sous le masque de l'islamisme de véritables communautés. C'est là que Maimonide se rendit avec son père, et, comme le témoigne une de ses lettres par laquelle il cherche à consoler ses malheureux frères, il était, en l'an 1160, à Fez. Les juifs de Fez racontent encore aujourd'hui des légendes qui rappellent le séjour qu'il a fait dans leur ville. Après avoir passé quelques années dans cette partie de l'Afrique, Maimonide put enfin

se soustraire à l'oppression qui pesait sur lui et s'embarquer pour Saint-Jean-d'Acre, où il arriva, avec toute sa famille, le 16 mai 1165. « Dès ce moment, dit-il en parlant de cette circonstance de sa vie, dès ce moment je fus sauvé de l'apostasie. » De Saint-Jean-d'Acre, où il ne s'arrêta que cinq mois, il alla avec son père et quelques amis en pèlerinage à Jérusalem, malgré les lois sévères qui interdisaient alors aux juifs l'accès de la ville sainte. Enfin il se rendit en Egypte et y choisit pour résidence la ville de Fostât ou le vieux Caire.

Alors commencèrent pour lui des jours beaucoup meilleurs. En même temps qu'il assurait son indépendance par le commerce des pierres précieuses, il faisait des cours publics qui lui acquirent en peu de temps, comme théologien, comme philosophe, et surtout comme médecin, une immense réputation. Un événement important, dont sa nouvelle patrie était alors le théâtre, augmenta encore sa prospérité, et donna à sa renommée un nouvel éclat. Le fameux Saladin, après avoir renversé le khalifat des Fatimites, venait de faire reconnaître son autorité dans toute l'Egypte. L'ami et le ministre de ce prince, le kadhi Al-Fâdhel ayant eu l'occasion de connaître Maimonide et d'apprécier ses qualités éminentes, le prit sous sa protection, lui assura les moyens de renoncer à son industrie pour se vouer entièrement à la science, et le fit nommer médecin ou un des médecins de la cour. Il faut voir dans les lettres mêmes de Maimonide quelle était la vie qu'il menait alors, et quel degré de célébrité il avait acquis dans son art. Voici ce qu'il écrit à Samuel Ibn-Tibbon, le traducteur hébreu de plusieurs de ses ouvrages, qui lui avait exprimé l'intention d'aller le voir, afin de s'instruire dans ses entretiens : « Je te dirai franchement que je ne te conseille pas de t'exposer, à cause de moi, aux périls de ce voyage, car tout ce que tu pourras obtenir, ce sera de me voir ; mais, quant à en retirer quelque profit pour les sciences ou les arts, ou à avoir avec moi ne fût-ce qu'une heure de conversation particulière, soit dans le jour, soit dans la nuit, ne l'espère pas. Le nombre de mes occupations est immense, comme tu vas le comprendre.... Tous les jours, de très-grand matin, je me rends au Caire, et, lorsqu'il n'y a rien qui m'y retient, j'en pars à midi pour regagner ma demeure. Rentré chez moi, mourant de faim, je trouve toutes mes antichambres remplies de musulmans et d'israélites, de personnages distingués et de gens vulgaires, de juges et de collecteurs d'impôts, d'amis et d'ennemis, qui attendent avidement l'instant de mon retour. A peine suis-je descendu de cheval et ai-je pris le temps de me laver les mains, selon mon habitude, que je vais saluer avec empressement tous mes hôtes et les prier de prendre patience jusqu'après mon dîner : cela ne manque pas un jour. Mon repas terminé, je commence à leur donner mes soins et à leur prescrire des remèdes. Il y en a que la nuit trouve encore dans ma maison. Souvent même, Dieu m'en est témoin, je suis ainsi occupé, pendant plusieurs heures très-avancées dans la nuit, à écouter, à parler, à donner des conseils, à ordonner des médicaments, jusqu'à ce qu'il m'arrive, quelquefois, de m'endormir par l'excès de la fatigue, et d'être épuisé au point d'en perdre l'usage de la parole. »

Ce haut degré de célébrité et de fortune ne manqua pas d'attirer à Maimonide des ennemis. Nous ne parlons pas encore de ceux que la

hardiesse et l'élévation de ses opinions lui ont suscités parmi ses coreligionnaires. Un théologien musulman du nom d'Aboul-Arab ben-Moïscha et qui, arrivé d'Espagne, savait ce qui s'y était passé lors de la conquête de Cordoue, accusa le médecin de Saladin d'être retourné au judaïsme après avoir accepté la loi de Mahomet. C'est ce que, dans le vocabulaire de l'inquisition, on appela, plus tard, un hérétique relaps, et que les musulmans comme les chrétiens punissaient du dernier supplice. Mais le kadhi Al-Fâdhel sauva son protégé par cette sage observation, qu'on n'est pas coupable d'apostasie en abandonnant une religion qu'on n'avait jamais acceptée, et dont on n'avait pratiqué les cérémonies que sous l'empire de la violence et la menace de la mort. Maimonide parle souvent, dans ses lettres, d'une longue maladie qui avait brisé sa constitution. Il mourut, le 13 décembre 1204, laissant un fils unique appelé Abraham, qui, tout en restant loin de lui, se fit cependant un nom comme médecin et comme théologien.

C'est pendant cette vie si agitée et si occupée, que Maimonide a pu se placer, comme écrivain, parmi les plus grands esprits du XII[e] siècle, et ceux qui ont exercé l'autorité la plus étendue. En effet, tandis que chez les juifs il était presque universellement honoré comme un saint, et écouté comme un oracle, deux illustres docteurs du christianisme, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le citaient avec respect dans leurs écrits, et les Arabes le regardaient tout à la fois comme le premier médecin et un des plus grands savants de cette époque. « La médecine de Galien, dit le kadhi Al-Saïd, un des personnages les plus considérables du temps, la médecine de Galien n'est que pour le corps, celle d'Abou-Amran convient en même temps au corps et à l'esprit. Si, avec sa science, il se faisait le médecin du siècle, il le guérirait de la maladie de l'ignorance. » Les ouvrages de Maimonide peuvent se ranger en trois classes qui nous signalent autant d'époques différentes dans sa carrière intellectuelle : les unes se rapportent exclusivement à la théologie, les autres à la théologie et la philosophie; enfin les plus nombreux, mais non les plus célèbres, n'intéressent que la médecine. Nous avons déjà cité, parmi ceux de la première classe, un traité sur le calendrier, des commentaires particuliers sur divers traités du Talmud et un commentaire général sur la Mischna, commencé en Espagne, en 1158, et terminé en Egypte sept ans plus tard; il faut y ajouter le *Livre des préceptes* (*Sepher miçvoth*), résumé méthodique et substantiel de toutes les prescriptions du judaïsme, les *Consultations talmudiques* (*Schaaloth outheschouboth*), et l'œuvre qui lui a coûté dix années de sa vie, où se révèlent dans un sujet ingrat toute la lucidité de son esprit, la fermeté de sa méthode, l'étendue et la profondeur de son érudition, et qui l'a élevé au premier rang parmi les docteurs israélites : nous voulons parler de son abrégé du Talmud, publié sous le nom de *Mischné-Thorah* (*la Seconde Loi, la Deutérose*) ou *Yad 'hazakah* (*la Main forte*), parce que le premier mot de ce dernier titre rappelle les quatorze livres dont l'ouvrage se compose. Cet immense travail (il ne forme pas moins de deux volumes in-f°) est le seul que Maimonide ait rédigé en hébreu; tous les autres l'ont été en arabe, d'où ils passaient ensuite presque immédiatement dans la langue hébraïque, et ce n'est que par ces traductions, dues pour la plupart à la plume de Samuel Ibn-Tibbon, qu'ils sont connus aujourd'hui.

Parmi les écrits de Maimonide qui intéressent à la fois la philosophie et la théologie, il faut citer en première ligne, le *Moré nebouchim* (*le Guide des égarés*), en arabe *Dalalat al hayirin*, dédié à son disciple Joseph ben-Iehouda, et qui est son principal titre à l'estime de la postérité; mais on reconnaît aussi ce double caractère dans son petit *Traité de la résurrection des morts*, dans quelques-unes de ses lettres, particulièrement celle qu'il adresse aux rabbins de Marseille, sur l'astrologie, et dans plusieurs parties de ses ouvrages talmudiques, telle que le premier livre du *Yad'hazakah*, intitulé *Sepher ha-mada* (*le Livre de la science*), les huit chapitres de son Commentaire sur la Mischna, qui servent d'introduction au traité *Aboth* et qu'on appelle vulgairement *les Huit chapitres de Maimonide* (*Schemonah Perakim le Rambam*), son introduction au livre *Zeraïm*, et son Commentaire sur le 10e chapitre du traité *Sanhédrin*. Maimonide est aussi l'auteur d'un petit traité, ou, comme il l'appelle, d'un *Vocabulaire de la logique* (*Miloth higgaïon*), traduit en hébreu par Moïse Ibn-Tibbon, et en latin par Sébastien Munster (in-4°, Venise, 1550; Crémone, 1566; in-8°, Bâle, 1527).

Enfin on lui attribue jusqu'à dix-huit ouvrages de médecine, dont les plus importants sont: un *Abrégé des seize livres de Gallien*, que les médecins arabes prenaient pour base de leurs études; un autre abrégé, et aussi une version hébraïque des ouvrages d'Avicenne ou Ibn-Sina, version inédite que Montfaucon assure avoir vue à la bibliothèque des dominicains de Bologne; des *Aphorismes de medecine* extraits d'Hippocrate, de Galien, d'Al-Razi, d'Al-Souzi et d'Ibn-Massoué, traduits en hébreu sous le titre de *Chapitres de Moïse* (*Pirké Mosché*), et publiés en latin plusieurs fois (in-4°, Bologne, 1489; Venise, 1500; in-8°, Bâle, 1570); un *Commentaire sur les Aphorismes d'Hippocrate*, traduit en hébreu par Ibn-Tibbon (manuscrit de la bibliothèque Bodléienne et de celle du Vatican), plusieurs fois publié en latin; un traité *de la Conservation* ou *du Régime de la santé* (*De regimine sanitatis*), composé à l'usage de Malec-Afdhel, fils de Saladin, publié en latin en 1518 (in-4°, Augsbourg), et dans la version hébraïque de Moïse Ibn-Tibbon, en 1519 (in-4°, Venise), sous le titre de *Hanhagoth ha-berioth*. On trouve aussi dans la seconde partie du *Sepher ha-mada*, celle qui a pour titre *Hilchoth Déoth* (*les Règles des mœurs*), et que Georges Gentius a publiée séparément avec une traduction latine (in-4°, Amst., 1640); un traité complet d'hygiène joint à un système de morale. Il faut ajouter à cela une toxicologie, une pharmacopée arabe, et quatre ou cinq traités sur des points secondaires de l'art de guérir.

Nous écarterons entièrement les œuvres médicales de Maimonide et nous ne ferons qu'une seule réflexion sur ses écrits talmudiques. Ces écrits portent, comme nous l'avons déjà remarqué, sur des sujets bien ingrats et qui peuvent sembler indignes d'un si grand esprit; mais en introduisant l'ordre et la lumière dans cet immense chaos qu'on appelle le Talmud, en mettant des principes et des règles à la place des sophismes qui l'obscurcissaient encore, et surtout en abrégeant le temps qu'on donnait jusqu'alors à cette stérile étude, ils ont puissamment contribué à développer chez les juifs le goût de la philosophie et des sciences en général, ils leur ont permis de sortir de l'horizon étroit où ils étaient renfermés et de jouer un rôle utile dans la civilisation. Ce résultat ne

pouvait être obtenu qu'à une seule condition, celle de conserver ou de reproduire fidèlement la tradition rabbinique, et de donner l'exemple de la méthode, d'enseigner les lois de la saine logique, sans porter aucune atteinte au fond des choses. Aussi Maimonide, ne s'est-il pas moins signalé par la rigidité de son orthodoxie dans le *Yad 'hazakah*, que par la hardiesse de ses opinions dans le *Moré nebouchim*.

Il ne nous reste donc plus à étudier dans Maimonide que le théologien et le philosophe, deux qualités inséparables chez lui, comme chez tous les penseurs éminents du moyen âge, à quelque croyance qu'ils appartiennent. En effet, le but que poursuit partout l'esprit humain à cette époque, et l'idée qui domine toutes les autres, chez les juifs comme chez les Arabes, chez les Arabes comme chez les chrétiens, c'est la conciliation de la raison avec la foi, de la tradition religieuse avec une sorte de tradition philosophique. C'est précisément dans les efforts qu'il a faits pour accorder ensemble l'Ecriture sainte et les connaissances naturelles qu'il avait pu acquérir, ou le système dont il s'était pénétré, que se montre l'originalité de Maimonide. Il peut être regardé comme le vrai fondateur de la méthode que Spinoza enseigne dans son *Traité théologico-politique* et qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse rationnelle. Les récits les plus merveilleux de la Bible et les doctrines qu'elle contient, les cérémonies qu'elle prescrit, il essaye de les expliquer par les lois de la nature et les procédés habituels de l'intelligence. Il ne donne à un fait le nom de miracle que lorsque la science est absolument impuissante à lui donner un autre caractère; et cette règle, il l'applique avec un soin tout particulier à la prophétie. Il n'y a rien, selon lui, dans la loi de Dieu qui n'ait une raison, ou physique, ou morale, ou historique, ou métaphysique, dont nous pouvons nous rendre compte par la réflexion. Aussi, quand le sens littéral le blesse, il adopte sans scrupule un sens allégorique. Le principe par lequel il justifie ce procédé et qu'on rencontre sous toutes les formes dans ses ouvrages, même dans son Commentaire sur la Mischna (préface du livre *Zeraïm*), c'est que le but de la religion est de nous conduire à notre perfection, ou de nous apprendre à agir et à penser conformément à la raison: car c'est en cela que consiste l'attribut distinctif de la nature humaine.

Maimonide nous offre un système entier de psychologie dans les *Huit chapitres* qui servent d'introduction au traité *Aboth*, complétés par ses dissertations sur la résurrection des morts; un système de morale dans le deuxième traité du *Sepher ha-mada*, c'est-à-dire dans l'introduction de son *Abrégé du Talmud*, et une philosophie générale sur tous les objets importants de la connaissance humaine, dans le grand ouvrage appelé *Moré nebouchim*. Nous allons tracer une rapide esquisse de ces différentes parties de sa doctrine, en conservant l'ordre dans lequel nous venons de les nommer, parce que c'est l'ordre même où elles paraissent avoir été conçues.

La psychologie de Maimonide, de même que sa philosophie générale, a, comme on doit s'y attendre, beaucoup de ressemblance avec celle d'Aristote : cependant elle possède aussi un caractère qui lui est propre, surtout en ce qui concerne l'essence de l'âme et ses rapports avec le corps. On y reconnaît la double influence du médecin et du théologien, et cela avec d'autant moins d'effort, que ces deux directions se

accordent pas toujours. L'âme est une dans son essence; mais elle ;it et se manifeste par des facultés diverses. Ces facultés sont au nom- e de cinq : la force nutritive, qu'on devrait appeler plutôt la force tale, parce qu'elle préside à toutes les fonctions de la vie organique, sensibilité, l'imagination, la force appétitive et la raison. Ce ne sont s tout à fait les mêmes que celles qui font la base de la psychologie istotélicienne. On ne voit point figurer parmi elles la force locomo- ice; d'un autre côté, l'imagination et l'appétit, au lieu d'être consi- rés comme de simples propriétés des sens, sont élevés au rang de cultés premières. Mais il faut remarquer que de la force appétitive nanent à la fois tous nos penchants, toutes nos passions, et les mou- ments auxquels nous sommes excités par les diverses dispositions de tre âme. Elle nous offre comme le θυμός de Platon, mais dans une hère beaucoup plus étendue, la réunion de la passion et de la volonté. n pourrait croire, d'après cela, la liberté humaine bien compromise; n'en est rien cependant. Maimonide déclare que l'homme est libre; lui reconnaît le pouvoir de maîtriser ses inclinations ou d'y céder, de s fortifier ou de les adoucir, de les diriger selon ses vues, et il a soin placer ce noble privilége de notre nature sous la triple garantie de religion, de la philosophie et du sens commun. Seulement il n'en fait s une faculté à part, il la conçoit comme une fonction de l'intelli- nce, ou comme l'action que l'intelligence exerce sur l'appétit, et croit soustraire par là à l'influence de l'organisme. En effet, toutes les au- es facultés sont étroitement unies au corps et subissent les lois de sa nstitution. Cela est hors de doute pour la force nutritive et pour les ns, dont les opérations sont entièrement subordonnées à la forme et la composition des organes. Les sens fournissent à l'imagination les atériaux sur lesquels elle agit, c'est-à-dire les images qu'elle conserve qu'elle combine ensemble. L'imagination, à son tour, excite et dé- loppe nos passions, nos désirs, qui, d'ailleurs, dépendent aussi du mpérament. Il y a des tempéraments ardents qui ont besoin d'être ntenus; il y en a de froids et de lents qui demandent à être excités. intelligence seule paraît être affranchie de toute influence étrangère. le est placée si haut parmi les diverses facultés de notre être, que la atière ne peut pas l'atteindre; elle est, comme le dit Maimonide (*Traité s fondements de la loi*, c. 3), la forme de l'âme, comme l'âme elle-même t la forme du corps vivant. Mais il faut distinguer deux espèces intelligence : l'une n'est, en quelque sorte, qu'une dépendance des ns, et a pour seule tâche de diriger, de coordonner les mouvements corps : c'est l'intelligence matérielle (*Sechel hahioulani*), ainsi nom- ée parce qu'elle ne peut point se séparer de la matière et demeure umise à son influence comme les autres facultés dont nous venons de rler; l'autre, entièrement indépendante de l'organisme, est une éma- tion directe de l'intelligence active ou universelle (le νοῦς ποιητικός d'A- stote), et a pour attribut spécial la science proprement dite, la con- issance de l'absolu, de l'intelligible pur, du principe divin où il prend source : c'est l'intelligence *acquise* ou *communiquée* (*Sechel haniknè*). ette doctrine n'appartient pas en propre à Maimonide, on la rencon- e, sauf de légères modifications, chez tous les philosophes arabes; ais Maimonide a plus que tout autre individualisé l'intelligence en la

concevant comme le fond même de la personne humaine, et non co
une simple faculté; il la montre, avec une existence distincte de
de Dieu, de l'intelligence active, comme le seul gage et le seul pri
de notre immortalité.

Puisque l'intelligence est le seul principe qui survive aux organ
qu'elle n'a aucun besoin de leur concours, quel motif aurions-nous
tendre la résurrection des morts? Aussi Maimonide est-il très-em
rassé de cette idée que sa foi lui impose. Dans son *Commentaire s
Mischna* (traité *Sanhédrin,* c. 10), il ne semble le regarder que co
un symbole. Après avoir passé en revue toutes les opinions répan
chez les juifs au sujet de la vie future, il fait la réflexion que les l
mes ont besoin d'être attirés à la vérité et à la religion comme o
tire les enfants à l'étude, par l'appât des récompenses, et que ce
compenses doivent être plus ou moins matérielles selon le degré d
veloppement où est parvenue leur intelligence; mais que la vraie rel
n'a point d'autre but et n'espère pas d'autre satisfaction que la
naissance et l'amour de Dieu. Il se demande pourquoi les méchant
raient rappelés de leurs tombes, puisque pendant leur vie même, ils
déjà morts. Pressé de s'expliquer sur ce point, à l'occasion du sca
causé à Damas par un de ses disciples, qui niait ouvertement ce
avait seulement rendu équivoque, Maimonide écrivit le petit *Trai
la résurrection,* où il admet ce dogme comme un article de foi, co
un miracle futur que la raison ne peut expliquer; mais il soutien
même temps que ce miracle ne doit avoir qu'une durée limitée, et
la véritable fin de l'homme consiste dans une immortalité spiritu
où notre intelligence, affranchie des lois du corps, pure de tout co
avec la matière, pourra se livrer sans obstacle à la contemplation
vérité suprême.

Dans la psychologie de Maimonide nous découvrons sur-le-chan
principe sur lequel repose sa morale. Puisque l'intelligence est le
de notre être, et la partie la plus excellente de nous-mêmes, la s
qui soit appelée à une existence immortelle, il est évident que to
nos actions doivent avoir pour but de la développer, de la perfection
de la conduire au degré le plus élevé de la vérité et de la science, c
à-dire à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu et, par conséqu
l'aimer, car l'un ne peut se concevoir sans l'autre, voilà quelle est, s
Maimonide, la fin suprême de la vie. Mais il ne faut pas croire que
y puissions arriver directement, en rompant, pour ainsi dire, av
monde, en fuyant la société, et nous mettant en révolte contre les
soins les plus légitimes de notre nature. Maimonide, comme Sa
(*voyez* ce nom) l'avait déjà fait avant lui, se prononce énergiquen
contre la vie ascétique et contemplative, qui, depuis les esséniens
thérapeutes et même les nazaréens, jusqu'aux nouveaux 'hassidim
la Pologne, a constamment trouvé dans le judaïsme de nombreux p
tisans. « Celui, dit-il, qui marche dans cette voie est un pécheur ;
il rappelle que l'Écriture impose au nazaréen une expiation pour a
péché contre lui-même (*Hilchoth Déoth,* c. 3). Il ne veut pas q
puisse arriver au degré le plus élevé de la perfection humaine s
avoir parcouru les degrés intermédiaires qui y conduisent, ni q
puisse atteindre le but de la vie sans en avoir rempli toutes les co

ns. Ces conditions sont de trois sortes : les conditions physiques, les nditions morales, les conditions intellectuelles. D'abord ce n'est qu'à science, c'est-à-dire à la raison usant de tous ses moyens et procént avec ordre, que nous pouvons demander une connaissance de eu aussi complète que le permet notre nature. Or, il est évident e la science de Dieu ainsi comprise, ou la métaphysique, ne peut se sser du concours des autres sciences, qui, à leur tour, peuvent toutes ramener à ce but suprême. Mais comment notre esprit pourrait-il ppliquer à l'étude des sciences et discerner l'erreur de la vérité, s'il st pas maître de lui-même, s'il ne sait pas commander à ses désirs, n'a pas appris à vivre en paix avec ses semblables et avec sa propre science? Enfin ce n'est pas assez, pour que l'intelligence prenne t son essor, que la culture ne lui manque pas, et que nous soyons s forts que nos passions; il faut encore que nous sachions gouverner re santé et nos intérêts matériels, de manière à nous mettre à l'abri la douleur et du souci, de l'infirmité et du besoin : car l'un et l'autre t un obstacle à notre avancement spirituel. Il y a donc, si l'on peut xprimer ainsi, des vertus moyennes et une vertu suprême, comme il des vérités relatives et une vérité absolue. Toutes nos actions doit être dirigées de telle sorte, qu'elles forment comme une échelle de fectionnement, et que, en se subordonnant les unes aux autres, elles rapportent toutes à une fin supérieure. Ainsi, l'on doit s'occuper de intérêts et exercer une profession honnête, non pour amasser des hesses, mais pour se procurer les choses nécessaires à la vie. On t se procurer les choses nécessaires à la vie, et même l'aisance si l'on t, non en vue des jouissances qu'elle procure, mais pour écarter de les soucis et la douleur, pour conserver un esprit libre dans un corps ı, *mens sana in corpore sano*. Enfin il faut employer ce double avane, la liberté de l'esprit et la santé du corps, à développer son intellice et à la conduire par le chemin de la science à la connaissance de u.

De là cette règle générale qu'il ne faut ni exalter ni étouffer les dis penchants que nous tenons de la nature; qu'il faut les écouter s dans une juste mesure; que la vertu consiste habituellement à ir le milieu entre deux extrêmes. On sait que dans cette règle se ıme à peu près toute la morale d'Aristote. Maimonide, en la subonnant à un principe supérieur, lui a ôté ce qu'elle a en même ps de vague et de trop absolu. Il nous montre, ce que le philohe grec n'a pas fait, quelle est la limite en deçà ou au delà de lalle la modération cesse et l'excès commence. Cette limite, c'est le même qu'il faut nous proposer dans chacune de nos actions relament à la fin suprême et au principe immortel de notre existence. exemple, qu'est-ce que l'avarice? qu'est-ce que la prodigalité? varice consiste à épargner plus qu'il ne faut pour se mettre à l'abri besoin et des soucis qui empêchent le développement de notre intelnce; la prodigalité à ne point épargner assez par rapport à cette ne fin. Non content d'établir que la règle d'Aristote a besoin d'être liquée par une règle plus élevée, Maimonide observe encore qu'elle t pas toujours applicable : il y a, selon lui, certains sentiments, aines passions propres seulement à quelques âmes, et dont il ne

suffit pas d'éviter les excès, mais que notre devoir est de repo
complétement : telles sont, par exemple, la colère et la vengeanc
colère, à quelque degré qu'elle existe en nous, met le désordre
nos idées et dans nos facultés ; elle détruit la sagesse chez le sage
prophétie chez le prophète. Il en est de même de la vengeance.
justes, dit Maimonide (*Hilchoth Déoth*, c. 2), souffrent l'injure sa
rendre ; ils écoutent les reproches sans y répondre, ils n'agissen
par amour et conservent la sérénité de leur âme jusqu'au milie
souffrances. » Puisque nous venons de faire connaître quelques
ceptes particuliers de la morale de Maimonide, nous en citerons e
un autre : c'est l'extrême chasteté qu'il recommande, non-seule
hors du mariage, mais dans le mariage même, et la manière d
rapporte cette institution à son principe général. Le sage doit se
rier, selon lui (*ubi supra*, c. 3), non pour donner satisfaction
désirs, mais pour conserver et continuer, par la continuation de
espèce, la connaissance de Dieu sur la terre.

Le trait caractéristique de ce système, c'est d'assigner à la v
but purement spéculatif, sans sacrifier aucun de ses autres princ
c'est d'embrasser tous les éléments et toutes les conditions de
existence, en les faisant servir les uns aux autres, et tous ensem
notre perfectionnement religieux. Aussi Maimonide, comme nou
vons déjà remarqué, a-t-il cru nécessaire de rattacher à sa moral
un traité d'hygiène et même d'économie domestique, et un aperç
néral sur l'ensemble des connaissances humaines. Nous n'avons
droit de juger les règles qu'il prescrit pour la conservation de la s
mais nous pouvons dire que ses règles économiques n'ont rien
de leur valeur. Ainsi, quelque partisan qu'il soit du mariage, il n
pas qu'on en contracte les devoirs avant qu'une position assurée
permette de les remplir et de suffire à l'entretien d'une famil
conseille de ne rien donner au hasard, et de préférer à un reven
sidérable, mais soumis à des chances aléatoires, une fortune m
et solide. Il ne proscrit pas les plaisirs de l'imagination ou les j
sances que donnent les arts ; il les recommande, au contraire, c
un moyen de disposer l'âme à la sérénité ; mais il veut que l'ut
toujours le pas sur l'agréable, et que nos dépenses, même celles
charité, soient renfermées dans les limites de nos revenus (*u*
pra, c. 5). Quant à sa classification des sciences considérées c
moyens de perfectionnement et d'éducation, elle donne le premie
à la métaphysique. Immédiatement après vient la physique, d
sens qu'on y attachait alors, c'est-à-dire la science du monde, l
mologie et toutes les branches de l'histoire naturelle, au nombr
quelles Maimonide comprend la psychologie. Enfin, au-dessous
ordre de connaissances, viennent se placer à peu près sur la même
la logique et les mathématiques. Toutes les sciences doivent avoi
lement pour but de nous élever à la connaissance de Dieu, ou,
conserver le langage de Maimonide, de nous faire jouir de la v
notre Père et de notre Roi. Mais la logique et les mathématiques
mettent seulement sur le chemin, et nous conduisent jusqu'à la
de son palais. La physique nous introduit dans son vestibule, et l
taphysique nous ouvre son sanctuaire, nous place en sa présenc

[illegible] que la mort. [illegible] lui. [illegible] et 7; Mors [illegible] raison [illegible] sont pour nous [illegible] que nous [illegible] lation. mais [illegible] Mors [illegible]

Ces [illegible] grand ouvrage de Maimonide [illegible] livre. [illegible] concilier la révélation avec la raison [illegible] et une merveille [illegible] choses contradictoires [illegible] mettre. [illegible] C'est pour cela [illegible] Mais [illegible] notre [illegible] consulter sur la philosophie [illegible] que les Averroès [illegible] qu'on ne trouve pas ailleurs.

Il se [illegible] lui-même [illegible] règles, de [illegible] d'appliquer aux textes [illegible] à l'exposition de la [illegible] termine par une [illegible] particulièrement [illegible] de la Providence. [illegible] sa justification dans l'histoire [illegible] coup d'œil sur [illegible]

Au lieu de marcher [illegible] les Kabbalistes [illegible] de l'Écriture [illegible] de ses interprétations allégoriques. [illegible] sions dont la Bible se sert [illegible] attribue [illegible] les mondes susceptibles [illegible] certains rapports [illegible] tinct. C'est ainsi que [illegible] ondre, ne s'appliquent pas [illegible]

l'image d'après laquelle nous avons été créés, selon la parole de la *Genèse*, ne signifie pas une image matérielle, mais cette forme intellectuelle qui constitue le fond impérissable de notre âme. C'est un véritable dictionnaire de la Bible, un dictionnaire de synonymes, composé à l'usage du spiritualisme, et l'on imaginerait difficilement ce qu'il a fallu y dépenser de patience, d'érudition et d'esprit. On conçoit qu'au moyen de cette clef magique on trouve dans l'Ecriture, et même dans les traditions des rabbins, tout ce qu'une intelligence élevée est capable d'y apporter, et qu'il n'y reste rien de ce qui peut choquer notre raison. En voici quelques exemples. Quand Moïse demande à Dieu la grâce de le voir face à face, et que Dieu lui répond qu'il ne pourra se montrer à ses yeux que par derrière, le sens de ce récit symbolique est que le législateur des hébreux a vainement cherché à comprendre directement ou par intuition l'essence divine; qu'il n'a pu la concevoir qu'imparfaitement par ses attributs ou par ses œuvres, à peu près comme on voit un homme qui nous tourne le dos (1re partie, c. 21). Quand nous lisons dans la *Genèse* que Dieu s'est reposé le septième jour de la création, cela signifie qu'après avoir tiré du néant, dans un ordre marqué par la succession des jours, tous les êtres dont ce monde est composé, il les a maintenus définitivement dans leurs formes respectives et sous l'empire des lois que sa sagesse leur avait prescrites (*ubi supra*, c. 67).

Mais ce n'est pas assez pour Maimonide de combattre l'anthropomorphisme matériel, il cherche aussi à combattre l'anthropomorphisme moral ou intellectuel, et, pour atteindre le mal dans sa racine, il repousse de l'idée de Dieu toute espèce d'attributs positifs. D'accord en cela avec la secte des motazales, il est de ceux qui pensent qu'il n'y a aucune assimilation, aucun terme de comparaison possible entre le Créateur et la créature, et que toute notre science, par rapport au premier, se borne à savoir, non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. Singulière contradiction chez un homme qui prend la raison pour seule mesure de la vérité ! car si notre raison n'a rien de commun avec celle de Dieu, comment donc la philosophie et l'Ecriture sainte pourront-elles s'accorder ensemble? Voici, du reste, le principal argument sur lequel s'appuie l'opinion de Maimonide. Nous le présentons sous sa forme la plus simple, dégagé de toutes les subtilités scolastiques et arabes au milieu desquelles il est encadré. Ou les qualités réelles, les attributs positifs que nous sommes tentés de rapporter à Dieu sont essentiels à sa nature et nécessaires à son existence, ou ils ne le sont pas : dans le premier cas on méconnaît l'unité de Dieu, on établit une division dans son essence absolument simple et indivisible, on ressemble aux chrétiens (ce passage est supprimé dans la traduction de Buxtorf) qui reconnaissent un Dieu à la fois un et trois; dans le second cas on méconnaît l'immutabilité de Dieu : car des qualités qui ne lui appartiennent pas nécessairement, qui ne sont ni une partie ni la totalité de son essence, ne peuvent être, de quelque nom qu'on les appelle, que des accidents. Dira-t-on que les qualités que nous donnons à Dieu indiquent simplement les rapports qui existent entre lui et ses créatures? mais alors nous nous écartons encore une fois de l'idée de l'absolu. Tout rapport suppose une comparaison, et, comme nous l'avons déjà observé, tout point de comparaison manque entre le fini et l'infini (*ubi*

. 31 et 32. Nous voyons bien les actions par lesquelles Dieu
[illegible]ste dans l'univers, et il serait insensé de ne pas oser les faire
jusqu'à lui : mais il ne nous est pas permis de les faire [illegible]
le certains attributs essentiels qui s'interposeraient entre
s et sa substance. Une fois entré dans cette voie, Maimo[illegible]
sait plus s'arrêter. Il ne veut pas même qu'on puisse attribuer
existence et l'unité, de peur que ces deux qualifications ne
nsiderées en lui comme autre chose que sa substance, et que
nature indivisible ne soit partagée, car unité et existence,
nous les concevons en général, et que nous les trouvons en
se confondent pas avec le fond des choses [illegible] sont que
nts ou des accidents. On reconnaît ici sans peine l'influence
[illegible] sur la philosophie arabe des commentateurs d'Aristote
l'école d'Alexandrie, et dont le mysticisme d'Avicenne est l'
e expression. Aussi Moïse de Narbonne dans son commenta[illegible]
le *More nebouchim* [illegible] que Maimo[illegible]
is cette partie de son système, doit bien plus les idées d'Avi-
cenne que celles d'Aristote. Cependant comment concilier cette
avec le respect de la raison [illegible] de la [illegible]
la création ? Aussi tout ce que Maimonide [illegible]
e pas à nous [illegible] sous un autre nom. Les attributs [illegible]
nviennent pas à Dieu, mais il a des attributs négatifs. [illegible]
les attributs de cette espèce Maimonide [illegible]
ix qui résultent immédiatement de [illegible]
l'éternité, l'immutabilité, l'immatérialité [illegible]
a puissance, la volonté [illegible]
la mort, l'ignorance, la [illegible]
rement exclues de la nature divine [illegible]
, la conséquence de lui-même, comme notre esprit [illegible]
érations ; il est intelligence [illegible]
et et l'acte de la pensée sont parfaitement confondus.
avoir défendu l'immatérialité de Dieu contre une [illegible]
vilement attachée à la lettre de l'Écriture [illegible]
[illegible] qui les attributs [illegible]
nts divins de Dieu lui-même. Maimonide [illegible]
scolastiques arabes [illegible]
[illegible] , c'est-à-dire les [illegible]
it entre les théologiens et les philosophes [illegible]
s par les uns et par les autres [illegible]
e la foi. Mais en même temps [illegible]
ses en avant par cette secte [illegible]
n précise et [illegible]
3-76 . [illegible]
losophie. Nous ne le suivrons [illegible]
autant qu'elles serviront à nous faire [illegible]
la position qu'il a voulu prendre entre [illegible]
son temps.

[illegible]onide établit une ligne de démarcation [illegible]
les *scolastiques*. Les premiers sont [illegible]
is ou moins fidèle des opinions d'Aristote [illegible]

prennent pour base de leurs spéculations, sans aucun égard pour les croyances religieuses : c'est ainsi que la plupart d'entre eux se prononcent pour l'éternité du monde et limitent l'empire de la Providence aux lois générales de la nature. Les autres, au contraire, sans se soucier de la vérité philosophique, sont à la recherche d'un sytème qui puisse servir, en quelque sorte, de rempart à la religion, et protéger ses dogmes les plus essentiels contre la métaphysique péripatéticienne. Les scolastiques arabes se divisent en plusieurs sectes dont les deux principales sont celles des *motazales* (les dissidents) et les *ascharites* (ainsi nommés de leur fondateur Aschari); mais tous sont d'accord sur les points capitaux que nous allons indiquer.

Ce qu'ils cherchent à démontrer avant tout, c'est la *nouveauté du monde*, c'est-à-dire que le monde a eu un commencement et que la matière n'est pas éternelle; parce que, cette proposition une fois établie, on en conclut immédiatement les trois dogmes fondamentaux de la religion : l'existence de Dieu, son unité, son immatérialité. Pour atteindre plus sûrement leur but, les motecallemîn ont imaginé de supprimer toutes les forces, toutes les lois, toutes les propriétés de la nature, et de mettre à leur place l'action immédiate et arbitraire de Dieu. S'appuyant sur le principe de Démocrite, comme les philosophes sur ceux d'Aristote, ils ne laissent rien subsister hors de Dieu que les atomes et le vide. Le temps, lui-même, est composé d'atomes ou d'instants indivisibles, séparés par des intervalles de repos. Mais tous ces atomes, Dieu les a créés et peut les anéantir pour en créer de nouveaux, ce qu'il fait, en effet, sans interruption. Ils n'ont ni étendue, ni quantité, ni aucune propriété distinctive; ils n'ont que des accidents dont le caractère propre est de ne pas durer deux instants de suite. Dieu crée ces accidents comme il crée les atomes, et lorsqu'ils paraissent se prolonger, c'est que Dieu les renouvelle ou en crée de semblables, sans aucun intervalle. Les accidents, comme les atomes, sont tous indépendants les uns des autres, de manière que le repos ne doit pas être regardé comme la cessation du mouvement, ni la mort comme la cessation de la vie; mais le repos et la mort, et en général tous les attributs négatifs, sont de véritables créations de Dieu. Les conséquences que renferment ces prémisses sont faciles à apercevoir. La première, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui s'appelle une loi, une propriété, et qui puisse servir à distinguer la nature de chaque être; c'est que les choses peuvent être tout autres qu'elles ne sont ou que nous les voyons, et qu'il n'y a rien d'impossible ni de certain dans l'ordre de la nature. La seconde, c'est qu'il n'y a rien dans l'univers qui ressemble à une cause ou à une force, et qui puisse servir de lien entre les êtres et les phénomènes; c'est, en un mot, la négation du rapport de causalité, telle qu'on la trouve un peu plus tard chez Gazâli. Notre âme, elle-même, selon les motecallemîn, n'est qu'un accident que Dieu, à chaque instant, renouvelle dans chaque atome de notre corps. A la moindre de nos actions il faut que Dieu crée en nous, par une volonté expresse, et la volonté, et la faculté de la communiquer, et le mouvement de nos organes, et le mouvement des objets sur lesquels nous agissons.

Maimonide n'a aucune peine à triompher de ce système et à montrer que, loin de servir la cause pour laquelle il a été imaginé, il se

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

lorsqu'ils sont déjà parvenus à leur complet développement, il nous serait impossible de deviner, si l'expérience n'était pas là pour nous l'apprendre, comment ils ont été engendrés et appelés à la vie; 2° une intelligence unique, infinie, qui a tout disposé avec une entière liberté, rend beaucoup mieux compte du plan de l'univers que ces intelligences diverses qui, d'après Aristote, partagent avec Dieu le gouvernement du ciel et le privilége de l'éternité; 3° si le monde a toujours été ce que nous le voyons, c'est que son existence est nécessaire, et que des lois nécessaires président à son organisation; mais alors que devient la liberté de Dieu, où est la place de sa sainte providence? Quant aux objections qu'on élève le plus souvent contre la création, que si le monde avait commencé, Dieu ne serait plus immuable; qu'il se serait reposé une éternité pour sortir tout à coup de son inaction; qu'il aurait fait dans un temps ce qu'il pouvait aussi bien faire plus tôt ou plus tard; ces objections disparaissent si l'on songe que le temps est compris dans la création, et que, sans elle, elle n'existerait pas (*ubi supra*, c. 16-28). Mais en admettant que le monde a eu un commencement, Maimonide ne croit pas qu'il aura une fin : il considère la création comme un acte conforme à l'essence divine et qui, embrassant la totalité des êtres, n'a pas d'autre fin que lui-même, par conséquent ne peut pas être limité dans la durée.

La question de l'origine des choses n'est pas la seule où Maimonide se déclare ouvertement en désaccord avec Aristote; il trouve de notables absurdités dans quelques-unes de ses opinions sur la nature divine, et se sépare aussi de sa cosmologie ou de sa physique générale, au moins pour les régions supérieures à notre satellite; car en tout ce qui regarde notre monde sublunaire, il le tient pour infaillible. La physique de Maimonide, comme celle de la plupart des philosophes arabes, est une sorte de compromis entre le principe alexandrin de l'émanation et le dualisme péripatéticien : son but est de combler, sans l'anéantir, la distance qui sépare la nature de son principe et les intelligences des sphères de l'intelligence suprême. Elle distingue dans l'univers cinq grandes sphères enveloppées l'une dans l'autre, et tournant autour de la terre, leur centre commun. La première, c'est-à-dire la plus humble et la plus rapprochée de nous, est la sphère de la lune; la seconde est celle du soleil; la troisième, celle des cinq planètes reconnues par les anciens comme supérieures au soleil; la quatrième, celle des étoiles fixes; enfin, la cinquième et la plus élevée, celle des intelligences séparées des corps. Toutes ces sphères sont reliées entre elles et mises en communication les unes avec autres par une influence spirituelle qui, émanant de Dieu, descend successivement par des degrés intermédiaires depuis la plus haute intelligence jusqu'au dernier atome de la matière corruptible de notre globe. C'est l'échelle de Jacob dont le pied repose sur la terre et dont le sommet se perd dans le ciel. Indépendamment de cette influence générale, les sphères et chacune des planètes ou des étoiles qu'elles renferment, exercent encore une puissance particulière sur notre monde terrestre : ainsi, la lune agit sur l'eau, comme nous le voyons par le flux et le reflux de la mer; le soleil sur le feu, la sphère des planètes sur l'air, celle des étoiles fixes sur la terre, et chacun de ces astres sur une espèce déterminée des

minéraux, des végétaux ni des animaux [illegible] soi. Ces idées [illegible] [illegible] pas [illegible] d'Aristote, que chaque étoile est un être animé et intelligent, [illegible] moralement supérieur à l'homme. Maimonide [illegible] cette doctrine conforme à ce que l'Écriture nous [illegible] des anges, et la [illegible] avec le rêve de Pythagore, il [illegible] les cieux racontent la gloire de Dieu et que [illegible] louanges [illegible] [illegible] partie, [illegible]. Mais [illegible] partie de son système n'a pas [illegible] que [illegible] une poétique hypothèse, [illegible] même. Nous [illegible] partie, [illegible] que des connaissances [illegible] appartient de nous [illegible]

Après l'idée de la création et la théorie de la nature [illegible] naturellement les rapports de Dieu avec le monde et [illegible] avec l'homme, la question du mal, de la providence, de la [illegible] et de la liberté, [illegible] selon Maimonide, [illegible] négation, [illegible] absence du bien; par conséquent Dieu [illegible] l'auteur. Dieu [illegible] vient donc que nous [illegible] jugeons [illegible] à lui et de nous [illegible] suite de cette erreur, [illegible] conditions de notre [illegible] peuvent, en effet, se [illegible] dans nos imperfections naturelles [illegible] nous assujettissent [illegible] breux. Les autres sont [illegible] font souffrir [illegible] miers. Enfin viennent les maux [illegible] même en descendant [illegible] nière classe forme, sans [illegible] partie, c. 10-12).

Dans la question de la providence Maimonide [illegible] de bon sens et de fermeté d'esprit. Examinant [illegible] cette question a reçues [illegible] trouve au nombre de [illegible] absolument la providence et [illegible] hasard : la seconde est la doctrine d'Aristote [illegible] d'Aphrodise, selon laquelle la providence [illegible] les sphères célestes et s'arrête [illegible] tuer, si l'on veut, [illegible] admettent une providence pour les choses [illegible] et les espèces, mais non pour les individus [illegible] celle qui a été adoptée par la [illegible] plaçant à un point de vue [illegible] ticiens, ne veulent pas [illegible] naissent en Dieu que des [illegible]

nité, qui déterminent, jusque dans les moindres détails, l'existence de chaque individu. La doctrine des motazales nous offre la quatrième solution. Suivant ces sectaires, la providence de Dieu, et non-seulement sa providence, mais sa justice, son pouvoir rémunérateur s'étend indistinctement à tous les êtres, même à ceux qui ne peuvent atteindre à la liberté ni au sentiment moral. Aucune créature, disent-ils, pas plus un animal ou un insecte qu'un être de notre espèce, ne souffre sans rémunération future, ne jouit sans l'avoir mérité : ainsi, la souris innocente qui tombe sous la dent du chat, trouvera dans une autre vie la réparation de sa douleur. Enfin, la cinquième opinion qui existe sur la providence, c'est qu'elle ne descend aux individus que dans le cercle de l'humanité, là où existent la liberté et la raison, le mérite et le devoir; que, partout ailleurs, elle ne s'occupe que des genres et des espèces, et abandonne l'individu aux lois de la nature. L'opinion d'Epicure s'évanouit devant les preuves de l'existence de Dieu; celle d'Aristote devant les preuves de la création ; car s'il n'existe pas en dehors de Dieu une puissance éternelle comme lui, si la nature a reçu de lui seul toutes les lois qui la gouvernent, il est évident que rien ne peut limiter son action, et que sa providence peut s'étendre aussi loin qu'il lui plaît, c'est-à-dire que sa sagesse l'ordonne. Les ascharites, en se préoccupant exclusivement de l'intelligence divine, et en voulant montrer que tout est présent devant elle de toute éternité, suppriment la liberté humaine, et, par conséquent, le mérite, la justice, la distinction du bien ou du mal, et aussi la science : car toute connaissance scientifique repose sur la distinction du possible, de l'impossible et du nécessaire; et cette distinction est anéantie dans le système des ascharites. Les motazales, par une autre exagération, arrivent à peu près au même résultat. Ce qu'ils cherchent à défendre avant tout, c'est la justice de Dieu, sa puissance rémunératrice ou la providence morale; mais, comme ils étendent les conséquences de cette idée aux êtres dépourvus de liberté et de tout caractère moral, ils confondent par là même l'homme avec la brute, les êtres libres et intelligents avec les forces aveugles de la nature. Reste donc la dernière opinion, que Maimonide reconnaît pour la vraie, pour la seule propre à satisfaire en même temps la raison et la foi, le judaïsme et la philosophie. Toutefois, il observe que nos facultés intellectuelles et morales étant notre seul titre à la protection de la Providence, celle-ci ne peut pas être la même pour tous les individus de l'espèce humaine; mais qu'elle est plus ou moins spéciale, que son action, ses inspirations se font sentir d'une manière plus ou moins immédiate, selon les différents degrés de vertu, de piété et de sagesse qui existent chez les hommes (3e partie, c. 17 et 18).

La providence divine, qu'elle s'applique à l'homme ou à la nature, s'étend nécessairement sur l'avenir et comprend la prescience. Mais comment la prescience, qui semble supposer que nos actions sont déterminées de toute éternité, peut-elle se concilier avec la liberté humaine? Devant ce problème redoutable, on peut dire insoluble, qui a toujours préoccupé les théologiens et les philosophes, Maimonide prend le parti que dictent le bon sens et un sentiment véritablement religieux. Nous savons très-bien, dit-il, ce que c'est que la liberté; nous voyons qu'elle

[illegible]

ment du *Moré nebouchim*. Un rabbin de Tolède, appelé Méir ben-Todros-Halévy, dit, en parlant de ce livre, qu'il fortifie les racines de la religion, mais qu'il en détruit les branches. Cependant tant que vécut l'auteur, il ne s'éleva contre lui que de rares et timides adversaires; immédiatement après sa mort un violent orage éclata contre sa mémoire. De nombreuses communautés, principalement celles de la Provence et du Languedoc, prononcèrent l'anathème contre ses écrits philosophiques et les condamnèrent aux flammes; quelques-uns même poussèrent l'aveuglement jusqu'à invoquer contre ces écrits et ceux qui les goûtaient l'autorité ecclésiastique. D'autres se levèrent pour les défendre, et lancèrent, à leur tour, les foudres de l'excommunication contre leurs adversaires. Ce fut un véritable schisme qui embrassa peu à peu toutes les synagogues et ne dura pas moins d'un siècle. Mais la victoire resta à Maimonide. Tandis que ses écrits talmudiques conservèrent leur autorité sur les théologiens purs, son *Moré nebouchim* donna l'impulsion à tous les libres esprits qui sortirent du judaïsme depuis Spinoza jusqu'à Mendelssohn.

Pour la désignation précise des nombreux ouvrages que nous avons mentionnés dans cet article, on pourra consulter les recueils de Bartholocci, de Rossi, de Wolf et de Boissy (*Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'histoire des Juifs*, 2 vol. in-12, Paris, 1785, 14e dissertation). Nous nous contenterons de donner ici quelques indications sur le *Moré nebouchim* et la biographie de Maimonide. Le texte arabe du *Moré nebouchim* existe à Oxford, dans la bibliothèque Bodléienne, mais n'a jamais été imprimé. Deux traductions en ont été données en hébreu, dont une seule, celle de Samuel Ibn-Tibbon, a été imprimée. Elle a eu trois éditions : la première sans date et sans nom de ville; la seconde publiée à Venise, in-f°, 1551; la troisième à Berlin, in-4°, 1791, accompagnée d'un commentaire de Salomon Maimon. C'est d'après l'hébreu d'Ibn-Tibbon que le *Moré* a été traduit en latin par Jean Buxtorf fils, in-4°, Bâle, 1629; et un siècle auparavant par Giustiniani, évêque de Nebbio, in-f°, Paris, 1520, ou plutôt par le médecin juif Jacob Mantino, dont Giustiniani, à ce qu'on assure, a simplement publié la traduction. La troisième partie de ce même ouvrage a été traduite en allemand, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1838; par le docteur Simon Scheyer, auteur d'une dissertation intitulée *le Système psychologique de Maimonide*, in-8°, ib., 1845. Enfin, M. Munck, dans le t. IV et le t. IX de la *Traduction de la Bible* de M. Cahen, en a traduit en français quelques chapitres d'après le texte arabe. — Pour la biographie de Maimonide, nous nous sommes servis des renseignements personnels de M. Munck et de sa savante *Notice sur Joseph ben-Jehouda*, publiée dans le *Journal asiatique*, année 1842. On pourra consulter la préface de la traduction de Buxtorf, la dissertation de Peter Beer, intitulée *Vie et ouvrages du rabbi Moïse ben-Maimon*, in-8°, Prague, 1834 (all.), avec la critique qui en a été faite par M. Derenburg, dans le t. Ier du *Journal théologique* de Geiger, in-8°, Francfort, 1835; et la *Revue orientale* de M. Carmoly, 9e livraison, in-8°, Bruxelles, 1841.

MAINE DE BIRAN (François-Pierre-Gonthier), fils d'un médecin, naquit à Bergerac le 29 novembre 1766. Il fit ses études avec

[illegible]

d'une solitude complète consacrée aux méditations psychologiques. » Des circonstances toutes spéciales exigent que l'exposé des doctrines de Maine de Biran soit précédé de quelques renseignements relatifs aux sources où l'on peut en puiser la connaissance.

Monsieur Cousin a nommé Maine de Biran « le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche. » Royer-Collard, l'élevant au-dessus de tous les philosophes contemporains, a dit de lui : « Il est notre maître à tous. » Cependant, vingt-quatre années après la mort d'un penseur si hautement apprécié, la partie la plus importante de ses écrits est encore inédite, une phase importante de son développement intellectuel est presque totalement inconnue, et les plus étendus des documents analysés dans cet article sont des manuscrits que l'on a crus longtemps perdus pour la science. Comment en est-il ainsi? C'est ce qu'il convient d'expliquer d'abord en peu de mots.

Maine de Biran n'avait publié qu'un volume, une brochure et un article de dictionnaire; un mémoire sur l'*Influence de l'habitude* (1803), un *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière* (1817); et la partie philosophique de l'article Leibnitz dans la *Biographie universelle* (1819). Il avait, en outre, mis sous presse un mémoire *sur la Décomposition de la pensée*, couronné par l'Institut de France, en 1805; mais l'impression fut suspendue par une circonstance qui demeure inconnue, et l'ouvrage est resté complétement inédit, jusqu'au moment où M. Cousin a retrouvé chez M. Ampère et livré à la publicité les feuilles déjà tirées, dont le contenu forme un tiers environ du mémoire. A la mort du philosophe, ces manuscrits passèrent aux mains de M. Lainé, son exécuteur testamentaire. Celui-ci les soumit à l'examen de M. Cousin qui en fit la revue, et en dressa l'inventaire au mois d'août 1825. Malheureusement cet inventaire et les indications relatives au meilleur mode à suivre pour une édition, qui s'y trouvaient annexées, ne parvinrent pas à la connaissance de la famille de Biran. Cette famille reçut, au contraire, relativement à l'état des papiers du défunt, et au parti que l'on pouvait en tirer, des avis erronés et tout à fait décourageants. Ainsi se forma un malentendu, dont la funeste conséquence fut d'empêcher que la publication des œuvres de M. de Biran ne fût faite, au moment le plus convenable et par les mains les plus dignes de remplir cette tâche. M. Cousin dut rendre tous les papiers qui lui avaient été confiés, à l'exception d'un manuscrit renfermant de *nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. Ce manuscrit vit le jour en 1834, joint à la réimpression de l'*Examen des leçons de Laromiguière* et de l'article *Leibnitz*, et à un écrit inédit de peu d'étendue. Le tout était précédé d'une brillante préface de l'éditeur. En 1841, « étant parvenu à se procurer, de divers côtés, un assez bon nombre d'écrits inédits de Maine de Biran, » M. Cousin fit paraître, sous le titre d'*Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, une édition dont la publication de 1834 devint le quatrième et dernier volume. Cette publication, qui avait offert des difficultés de plus d'un genre, était, pour les amis de la science, un nouveau motif de gratitude envers l'illustre éditeur. Toutefois, de grandes sources de regrets subsistaient : l'édition se composait en

grande partie de fragments auxquels la correction manquait autant que l'étendue; la pensée de l'écrivain était fréquemment voilée sous un style de première rédaction, qui ajoutait aux difficultés du fond les obscurités de la forme. On savait, enfin, que l'auteur avait travaillé pendant de longues années à un ouvrage capital, qu'il considérait comme le dernier résultat de ses méditations, comme le résumé de toutes ses recherches, à une psychologie complète qu'une note de l'*Examen des leçons de Laromiguière* avait annoncée au public : or, de cet ouvrage fondamental, on ne possédait rien, ou tout au plus des fragments mutilés.

Les choses étaient dans cet état lorsque, au printemps de 1845, la *Bibliothèque universelle de Genève* apprit au public que M. F.-M.-L. Naville était parvenu à se procurer un nombre considérable de manuscrits de Maine de Biran, dont plusieurs entièrement inédits et de la plus haute importance. M. Naville, connu par ses travaux sur l'éducation publique et la charité légale, avait cultivé dès sa jeunesse, avec autant d'ardeur que de modestie, les sciences philosophiques. Il avait entretenu avec Maine de Biran des relations personnelles, et l'intérêt passionné qu'il portait aux progrès de la vérité et au développement moral de l'espèce humaine, lui faisait attacher le plus haut prix à une philosophie élevée et éminemment spiritualiste. Aussi, depuis 1824, il n'avait cessé de multiplier les démarches pour contribuer, autant qu'il le pouvait à distance, à amener enfin la publication du grand ouvrage de Maine de Biran. Sa longue persévérance fut enfin couronnée de succès. Dans les années 1843 et 1844, il reçut, en deux envois, et par l'entremise de monsieur de Biran fils, des masses considérables de papiers, provenant de la succession de M. Lainé. L'auteur de cet article, par suite de recherches minutieuses, faites au château de Grateloup, a complété dès lors cette précieuse collection, qui se compose de plus de douze mille pages, la plupart format in-folio, couvertes d'une écriture fine et serrée, et qui renferme sans doute, à peu de chose près, la totalité des manuscrits scientifiques de Maine de Biran. Les papiers que reçut M. Naville étaient en grande partie dans le même état que ceux que M. Cousin avait utilisés pour les petits écrits de son édition, c'est-à-dire « dans un désordre extrême et presque indéchiffrables. » Les feuilles d'un même ouvrage avaient été séparées et disséminées dans une foule de liasses différentes; l'écriture présentait parfois les difficultés les plus sérieuses. Ces obstacles ne rebutèrent point un homme doué d'un amour parfaitement désintéressé pour la science, et portant à la gloire de Maine de Biran un intérêt exempt de tout retour personnel. Pendant deux années consécutives, et jusqu'au moment où la maladie l'eut rendu incapable de tout travail, il consacra son temps et ses belles facultés à la tâche pénible de déchiffrer et de mettre en ordre les feuilles éparses qui lui étaient confiées. M. Naville étant mort en mars 1846, la tâche qu'il s'était imposée fut poursuivie; une édition des *Œuvres inédites de M. de Biran* fut préparée, et en attendant que des temps plus calmes lui permettent de paraître au jour, nous offrons ici un aperçu sommaire des matières qui y sont traitées.

I. Les manuscrits les plus anciens de M. de Biran datent de 1794.

Divers fragments, et en particulier les ébauches d'un mémoire en réponse à la question posée par l'Institut sur l'*Influence des signes*, se placent entre 1794 et 1800. Il ne reste de cette période aucun travail achevé, mais les fragments suffisent pleinement à établir quel était le point de vue de l'auteur au début de sa carrière. Nul doute ne s'élève dans son esprit sur la valeur de la doctrine généralement reçue. Bacon et Locke sont pour lui les fondateurs de la science ; Condillac a « assigné les bornes du monde intellectuel » et fait disparaître pour toujours « toutes ces rêveries qu'on qualifiait du nom de métaphysique. » A la vérité, le sens moral de l'écrivain proteste contre les théories de Hobbes et d'Helvétius : il ne veut pas sacrifier la liberté et la responsabilité de l'homme. Il se montre aussi préoccupé du besoin d'un *moteur*, et soulève à cet égard quelques difficultés. Mais il ne s'aperçoit pas encore qu'une nécessité inexorable fait découler des principes du sensualisme la passivité absolue de l'âme et l'absolue négation de la morale. Il espère trouver le moteur et sauver la liberté sans abandonner les maîtres dont il répète les paroles.

En 1802 l'Institut accorda le prix au mémoire sur l'*Influence de l'habitude*. Un fait d'observation domine dans cet écrit : la répétition émousse les modes de pure sensibilité, tandis qu'elle rend toujours plus distincts les éléments de connaissance : une odeur, une saveur, s'émoussent à la longue et finissent par devenir insensibles, tandis qu'un objet est d'autant mieux connu qu'il est plus longtemps palpé, par exemple. Cette diversité de résultat demande une explication ; la recherche de cette explication conduit à reconnaître que l'homme est *actif* dans le fait de la connaissance, dans la perception, tandis qu'il est *passif* dans les pures sensations. Il agit, il regarde un objet pour le voir, il subit involontairement l'impression causée par l'éclat de la lumière. Les impressions passives, lorsqu'elles atteignent un certain degré d'intensité, ont pour effet de diminuer ou même d'absorber le sentiment de la personnalité ; toutes les fois, au contraire, que l'homme est actif, le sentiment de sa personnalité s'élève dans la même proportion que son effort. Les habitudes actives et les habitudes passives forment donc deux classes distinctes de phénomènes, et qui demandent à être observées séparément.

Cette part assignée à l'activité dans le fait de la connaissance, était un germe étranger dans le sein du sensualisme. Ce germe devait être étouffé par les conséquences rigoureuses de la doctrine, ou renverser la doctrine elle-même dans ses fondements. L'auteur ne le sait pas encore : il croit tout au plus élever quelques difficultés là où il soulève d'irréfutables objections.

Il admet comme un axiome « que la faculté de sentir est l'origine de toutes les facultés ; » il se propose d'appliquer à l'étude de l'homme la méthode de Bacon dans sa pureté, d'éclairer la métaphysique en transportant la physique dans son sein. Le mémoire sur l'*Habitude* obtint les suffrages unanimes des idéologues ; et l'homme qui devait occuper le premier rang dans la réaction de la pensée française contre la doctrine de la sensation, débuta par un succès obtenu sous les auspices de l'école de Condillac.

II. Un second mémoire fut couronné par l'Institut en 1805. Celui-ci

[illegible]

[illegible] Les [illegible] plus haut.

Les [illegible] de développement [illegible] la [illegible] Les bases [illegible] de cette époque [illegible] que des [illegible] contient la matière [illegible] Voir les bases de la [illegible]

L'action des moyens [illegible]

l'être vivant. Ces impressions renferment un sentiment vague de
ou de plaisir; mais, en tant que l'êtr^ est simplement vivant, ce s
ment vague est sans conscience et ne fournit aucun élément de
naissance ou de perception. L'homme peut sentir sans connaître
affecté de plaisir ou de peine sans avoir la notion de son existence
sonnelle, sans se savoir exister.

Vivit, et est vitæ nescius ipse suæ.

Ces modes réels de la vie ne peuvent être appelés *sensations*, si la s
tion suppose la conscience de la modification éprouvée; on peut les
gner sous le titre d'*affections*. L'affection laisse des traces dans l'
nisme et suscite, par l'attrait et la répugnance, des mouvements pure
instinctifs. Ainsi est constituée une vie réelle, mais une vie aveu
purement animale. C'est la vie de la brute, c'est celle de l'enfant a
but de son existence, du malheureux tombé dans l'idiotisme ou l
nation mentale; c'est une partie toujours persistante de la con
humaine, la source de ces modes confus, involontaires, qui consti
les inclinations et les tempéraments. Cette vie animale et toute p
a fixé l'attention des sensualistes; elle supporte l'application de
théories; mais ces théories, dès qu'elles prétendent expliquer les
d'une autre nature, sortent de leur sphère et deviennent par là
erronées. La vie animale, en effet, ne se transforme pas; elle n
vient jamais autre chose que ce qu'elle est, mais elle s'allie, dans
nature double, à un autre élément, à un élément parfaitement di
qui d'un être purement sensitif fait un homme.

L'être simplement vivant ignore sa propre vie. L'homme exi
sait qu'il existe; il a conscience des modes qu'il éprouve. Il se s
se sait *moi*. Le *moi* est la condition de l'intelligence, puisque ri
peut être connu sans que le sujet qui connaît se distingue de l'
terme de sa connaissance. Le *moi* est donc la condition de l'huma
surajoutée à la vie animale. Mais cette condition, quelle en est l
ture? Ici s'ouvrent deux voies également fausses et que d'illu
erreurs doivent apprendre à éviter. Les uns cherchent le *moi* a
hors, ce sont les partisans de l'expérience; ils s'adressent à l'i
nation et aux sens, ils veulent voir et imaginer, et, sur les p
Hobbes et de l'école de Locke, appliquant aux faits de la pen
méthode expérimentale de Bacon, ils cherchent la pensée dans
des fibres, dans les mouvements de la matière cérébrale, renverse
barrières qui séparent la psychologie de la physiologie, et tombent
vitablement dans le matérialisme. Les autres, les partisans des
trines *à priori*, demandent la nature de leur propre être aux co
tions absolues de l'intelligence; ils traitent le *moi* comme une no
lui supposent une nature hypothétique, et en déduisent les c
quences, sans nul égard aux faits, sans s'arrêter devant la nég
formelle des réalités les mieux constatées. C'est ainsi que l'éco
Descartes a été conduite à nier l'efficace de la volonté et le libre arl
La méthode vraie, la méthode psychologique se distingue de
et de l'autre de ces procédés : elle ne demande pas le *moi* aux
ceptions des sens ou aux fantômes de l'imagination; elle ne le ch

[illegible]

[illegible]

[illegible] et c'est pour avoir [illegible] abîmée dans le panthéisme [illegible] et de l'individualité [illegible] visiblement une [illegible] sont inséparables, et tout [illegible] connaît immédiatement les données primitives [illegible]

Le moi [illegible] le second élément de notre nature [illegible] vivant, fait un homme [illegible] nous est au-dessus de [illegible]

Le moi est un [illegible] cause [illegible] a de lui-même ou l'acquiert [illegible] force, de causalité, d'unité [illegible] dérivées, puisqu'elles supposent [illegible] ce fait a un commencement. [illegible] des *idées générales*, produit de l'observation extérieure. [illegible] portent à un type unique [illegible] lisent de plus en plus à mesure que l'abstraction [illegible] séparer des produits adventices de la sensibilité [illegible] Les *idées générales*, au contraire, provenant de la comparaison des objets sensibles, sont relatives au mode actuel de notre sensibilité, et s'éloignent toujours davantage d'un type individuel, à mesure que l'abstraction qui les crée devient plus complète.

La vie animale est la base du désir, mais ne comporte aucun des éléments de moralité proprement dite. Confondre la volonté avec le désir, comme l'ont fait également l'école de Bacon et celle de Descartes, et prétendre dériver du désir l'ordre moral, c'est méconnaître les faits les plus manifestes du sens intime. Sous l'impulsion du désir, la volonté se sent libre et responsable; et la vie morale, qui ne commence qu'avec le *moi*, n'est autre chose que la lutte perpétuelle de deux forces contraires qui n'ont pu être identifiées dans les théories des philosophes que par le plus complet abus de l'esprit de système. Ce n'est que par un abus de même nature que la certitude de la liberté a pu être compromise. Le fait primitif est un fait de liberté; et ce fait étant la condition de l'intelligence, l'intelligence ne peut être admise à révoquer en doute ce par quoi elle existe. Nier ou vouloir prouver la liberté, c'est nier ou vouloir prouver le *moi*, l'existence individuelle: c'est nier ou vouloir prouver l'évidence.

L'homme en tant qu'homme est donc double par sa nature. *Simplex in vitalitate*, il devient *duplex in humanitate*. Les deux éléments qui le composent sont étroitement unis dans la plupart des modes réels de notre existence, et réagissent incessamment l'un sur l'autre. Ils n'en sont pas moins parfaitement hétérogènes. Tout ce qui, en nous, est variable et relatif, tout ce qui subit l'influence des excitations du dehors, appartient à l'*affection;* tout ce qui est absolu, permanent, tout ce qui dure indépendamment des circonstances accidentelles, aussi longtemps que la personne subsiste, dépend de l'*effort*. Tout ce qui est libre constitue le *moral*, tout ce qui est nécessaire, le *physique*. Pour expliquer la nature humaine, il faut suivre les deux éléments dans les degrés successifs de leur combinaison. On peut établir ainsi quatre *systèmes* ou quatre modes réels de notre existence.

Le *système affectif* est la vie simple, la vie animale. Il y a plaisir et peine, mouvements instinctifs de réaction, intuitions organiques des couleurs et des sons, attraits et répugnances, agrégations fortuites de fantômes et d'images, telles qu'on en trouve chez l'animal et dans l'homme endormi ou tombé en délire, mais point de volonté, partant point de conscience et point d'idées.

Au moment où la force consciente aperçoit les mouvements instinctifs et s'en empare, le *moi* surgit au sein de la vie primitive, et devient spectateur de ses modes. Le degré inférieur de l'effort celui qui constitue simplement la veille, l'état de *conscium sui*, tel est le caractère du *système sensitif*. Les affections sont localisées dans les organes; les intuitions sont rapportées à l'espace; l'idée de cause, prise dans le fait primitif, leur est associée; la réminiscence et une sorte de généralisation vague commencent à paraître; mais l'être intellectuel et moral est encore tout enveloppé dans les impressions venues du dehors.

Un degré d'effort supérieur à celui qui constitue simplement la veille devient l'*attention*, et fait le caractère du *système perceptif*. La connaissance n'est plus simplement reçue, elle est volontairement recherchée. Le *moi* fait plus qu'être, il exerce une action directe, spéciale, il regarde, il écoute au lieu de se borner à voir et à entendre. L'exercice du toucher actif développe le jugement d'extériorité, et donne lieu à la distinction des qualités *premières* et des qualités *secondaires*. Les classifi-

cations régulières et les idées générales proprement dites, succèdent aux vagues généralisations du système précédent; l'attention combine les idées acquises et en forme des produits artistiques; mais, dans ce système, l'exercice de l'intelligence, provoqué par les objets du dehors, est limité à ces objets. Le *moi* agit pour connaître ce qui n'est pas lui, et sa science n'est encore qu'une science extérieure, la science de la nature.

Le *moi* peut enfin, par un degré d'effort supérieur, se discerner lui-même dans les modes auxquels il concourt, acquérir la science de sa nature et de son action, et, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui, faire, par là même, la part exacte de l'élément objectif de ses perceptions. Il s'élève alors à la conception distincte des notions dont il est l'origine; il parvient aux idées universelles et nécessaires, et, joignant à l'intuition immédiate qui saisit ces idées, la déduction qui en tire les conséquences, il raisonne, et fonde les sciences mathématiques et les sciences métaphysiques. Tel est le caractère du dernier système, du *système réflexif,* qui n'est autre chose que la conscience claire du fait primitif.

Ces systèmes divers représentent les modes réels de notre existence. Le système affectif est l'état de l'animal et celui de l'homme qui ne s'est pas encore élevé au-dessus de l'animalité, ou qui y est retombé. Le système sensitif représente l'enfance des individus et des peuples, le règne exclusif de la sensibilité. Vient ensuite l'âge de la raison appliquée à l'étude des phénomènes naturels; enfin celui de la réflexion, où l'homme crée les sciences abstraites et s'étudie lui-même.

S'il nous était permis de suivre Maine de Biran dans les détails de sa théorie, nous aurions à montrer comment, de la combinaison de la vie animale et de la vie du *moi*, il fait sortir une foule d'aperçus aussi nouveaux qu'ingénieux sur le sommeil, le somnambulisme, la folie, l'instinct des animaux et les influences variées du physique sur le moral, et du moral sur le physique. C'est dans les sujets de cet ordre qu'il peut le mieux déployer la profondeur d'observation et la finesse d'analyse qui font les traits principaux de son génie.

Telle fut, en résumé, la philosophie de Maine de Biran, dans la période de son développement à laquelle nous sommes parvenus. Indépendamment de sa valeur absolue, cette doctrine a une valeur historique, qui naît de la manière dont elle se forma dans l'esprit de l'auteur et de l'époque où elle fut élaborée. « Le premier mérite de cette doctrine, dit M. Cousin, est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France, Maine de Biran, s'il n'est le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise, qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la partie la moins solide de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. Maine de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations. Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et dans les affaires, après avoir débuté, sous ses auspices, par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte

peu à peu sans aucune influence étrangère; de jour en jour il s'en sépare davantage et il arrive enfin à une doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès. Quelle lumière lui était venue et de quel côté de l'horizon philosophique? Elle n'avait pu lui venir de l'Ecosse ni de l'Allemagne, il ne savait ni l'anglais ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait modifié sa propre pensée; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité. Il serait facile, en présence des manuscrits, de citer un grand nombre de faits à l'appui des paroles qui précèdent, et d'établir de la manière la plus positive que Maine de Biran marcha toujours dans le sentier tracé par ses seules réflexions. Sa grande étude fut de se *regarder passer*, comme il le dit quelque part; et c'est en notant avec soin tous les modes de sa propre existence, qu'il en vint à affirmer, contrairement à l'école sensualiste, la nature hyperorganique du principe sentant et mouvant, et, contrairement à la plupart des grandes écoles philosophiques, la priorité de la volonté sur l'intelligence. Suivre, dans une collection complète de ses œuvres, les pas successifs de sa pensée, noter d'année en année les progrès de cette forte intelligence, s'affranchissant graduellement du joug de la tradition condillacienne, et se frayant une voie toujours plus indépendante, serait sans contredit, pour les amis sérieux de la science, une étude du plus haut intérêt.

Non-seulement Maine de Biran s'éloigna de la théorie régnante par un mouvement spontané, mais la priorité lui appartient dans le mouvement qui a détrôné en France la philosophie de la sensation. On date communément le commencement de cette révolution de 1811, époque à laquelle MM. Royer-Collard et Laromiguière commencèrent leur enseignement. Or, Maine de Biran avait rompu publiquement avec le condillacisme à une époque bien antérieure. Ses nouvelles doctrines s'étaient fait jour dès 1805, dans le mémoire sur la *Décomposition de la pensée;* et, en 1807, après avoir lu le travail sur l'*Aperception immédiate*, M. Ancillon écrivait à l'auteur : « Ce qui surtout m'étonne et me réjouit, c'est de voir que vous ne partagez pas la manière de penser de la plupart de vos compatriotes qui, depuis Condillac, ne veulent voir d'autre source de nos connaissances que l'expérience, ne placent cette expérience que dans les sensations, et s'imaginent qu'en analysant le langage, ils résoudront le problème générateur. » La date de la théorie contenue dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, et sa spontanéité, sont deux circonstances qui font du manuscrit de cet ouvrage un document important pour l'histoire de la philosophie française au XIXe siècle.

III. La théorie qui vient d'être exposée a été fort incomplétement connue jusqu'ici, et n'a pu devenir l'objet d'un jugement définitif. Mais elle ne s'arrêta pas à ce point : l'œuvre interne du philosophe continua, et de nouveaux horizons se dévoilèrent à sa pensée. Les imprimés fournissent à peine à cet égard quelques indications vagues et insuffisantes; les manuscrits offrent, au contraire, une mine féconde à explorer.

Maine de Biran avait accepté les questions philosophiques telles que son siècle les avait posées en France sous l'influence de Locke. Il avait concentré ses recherches sur la question de l'origine des idées. Sa

théorie de l'*effort* lui avait fourni à cet égard les solutions qui lui sont propres ; mais cette théorie, qui pouvait jeter du jour sur les conditions de la connaissance, ne fournissait aucune lumière sur sa nature. On pouvait admettre que la présence du *moi* est historiquement l'origine des notions, que ces notions se présentent à la pensée à l'occasion des aspects divers sous lesquels le *moi* s'offre à lui-même, sans qu'il en résultât une doctrine touchant leur valeur. Dire sous quelle condition l'esprit les conçoit, n'était rien affirmer touchant la réalité de leurs objets. L'auteur s'était si bien appliqué à élaguer du point de départ de son système toute notion allant au delà de la manifestation phénoménale du sujet, qu'on pouvait même craindre que, pour être conséquent jusqu'à la fin à ses propres conceptions, il ne fût contraint à anéantir absolument tout élément objectif, et n'arrivât à la doctrine d'une subjectivité absolue. Il semble n'avoir jamais été au fond de sa propre pensée en ce qui concerne la notion de la substance. Il paraît tantôt l'annihiler en présence de la force, et tantôt la limiter au *substratum* de la résistance opposée à l'effort individuel. Ceci n'est guère qu'un cas particulier de la difficulté qu'il éprouve à faire sortir de la combinaison, de l'affection et de l'effort cet élément objectif et absolu dont l'esprit humain ne saurait se passer. La dérivation des idées universelles et nécessaires telle qu'il l'établit, à partir du fait primitif, fait reposer leur universalité et leur nécessité sur un fondement contestable. C'est sur ce point que peuvent porter et qu'ont porté en effet les objections les plus sérieuses adressées à Maine de Biran.

Les difficultés que présente cette partie de sa doctrine ne lui avaient point échappé. Longtemps, et dans l'ardeur de la lutte qu'il soutenait contre les théories de sa jeunesse, il fut absorbé par la contemplation d'un seul fait : le fait de l'activité libre qu'il opposait à la théorie de l'homme passif. Mais lorsqu'il fut assez maître de sa propre pensée pour la juger et regarder au delà, il comprit que cette pensée unique ne suffisait pas à expliquer tout l'homme. Dans des fragments qui datent de 1818, il se montre préoccupé du besoin de cet absolu que sa théorie avait trop négligé : l'effort est la condition tout à la fois des perceptions sensibles et des notions intellectuelles. Mais cet effort ne crée pas les idées plus qu'il ne crée les objets. Les idées ne sont pas volontaires ; elles s'imposent, et, parce qu'elles s'imposent, elles se manifestent comme ayant une valeur objective, une valeur absolue. Il faut donc arriver à la conception d'un être absolu qui soit le siége des notions, leur sujet. Cet être est Dieu, et ce n'est qu'en s'élevant à la conception de Dieu, en se plaçant, en quelque sorte, à son point de vue, qu'on peut atteindre ce qu'il y a d'absolu dans l'existence. Il n'y a rien jusqu'ici qui sépare la pensée de l'auteur des doctrines communes à toute l'école spiritualiste ; mais, dans son analyse psychologique, il a fait de la volonté la condition de l'intelligence, et ces prémisses fournissent des conséquences qui lui marquent une place à part. Puisque dans le fait primitif, certitude première dont toutes les autres dérivent, le *moi* est l'antécédent de toute connaissance, nous ne pouvons concevoir les idées que dans un sujet conscient. Dieu est donc un être personnel par cela même qu'il est intelligence ; s'il est personnel il est libre, la personnalité n'étant que la manifestation de la liberté ; un infini sans conscience, une force toute-puissante, mais aveugle, ne

peut être nommée Dieu, et le panthéisme n'est qu'une des formes de l'athéisme.

En donnant suite à ces points de vue que l'on rencontre dans des ébauches inachevées et dans les pages d'un *Journal intime*, où, depuis 1814 jusqu'à sa mort, il a déposé le résultat de ses méditations quotidiennes à côté du récit des événements de sa vie, Maine de Biran serait arrivé à établir une métaphysique sur les fondements élargis de sa psychologie; il suivit une autre voie. Sa pensée se détourne à peine un instant de son étude de prédilection; au lieu d'entrer plus avant dans les recherches ontologiques, il continue l'analyse de l'homme, et descend toujours plus profondément dans le sanctuaire de la conscience où de nouvelles découvertes l'attendent.

La volonté est en présence des idées, et se sent la mission de réaliser l'idée du bien; mais quelle est sa puissance? Telle est la nouvelle question qui se présente à notre philosophe. Après s'être demandé : Quelle est l'origine de la connaissance? et avoir répondu : La volonté; il cherche à savoir quelle est la puissance de la volonté. Les idées sont en nous la manifestation de l'être infini, *Deus in nobis*. Si la volonté a naturellement le pouvoir de réaliser tout ce que l'intelligence lui impose, il n'y a rien à demander au delà; et le stoïcisme a connu le secret de notre nature. Cette pensée s'offre parfois à Maine de Biran, et nombre de ses pages sont consacrées à commenter la distinction si nettement établie par l'école de Zénon entre les modes variables de la sensibilité et l'être moral, toujours maître de lui-même. Mais un fait s'offre à son observation, un fait qui, bien constaté, suffit à convaincre d'erreur les prétentions des disciples du Portique. La volonté ne suit pas l'intelligence; et, pour pratiquer le bien, il ne suffit pas de le connaître. L'être moral, dégagé des liens de la nature purement animale, et n'étant plus soumis passivement à toutes les influences de l'organisme, s'élève à la conception des idées. Mais en présence de l'idée du bien, la volonté se sent défaillir; sa propre force lui fait défaut, elle réclame un appui, un secours; les lumières de la raison ne peuvent lui en tenir lieu. Ce secours ne peut venir que de Dieu, source de la force dans l'ordre de la volonté, comme il est la source de la vérité dans l'ordre de l'intelligence.

Le sens intime, en révélant cette vérité, manifeste le fait le plus profond de notre nature. Le *moi* apparaît dans un rapport nouveau. Il n'est pas appelé à triompher de la nature sensible pour subsister par lui-même dans l'isolement; mais il est placé dans l'alternative de la soumission à la nature sensible, vers laquelle le portent ses penchants inférieurs, ou de l'union à la nature divine, par le secours dont ses instincts les plus élevés lui font un besoin. Le secours demandé, le christianisme l'offre sous le nom de *grâce*, et, conduit par le besoin de la grâce, Maine de Biran marche d'une manière toujours plus claire vers le christianisme. Cette marche fait le trait distinctif de la dernière période de son développement. On y retrouve tous les caractères de sa pensée. C'est par une voie intérieure qu'il s'avance lentement, et à travers bien des luttes, vers la foi de l'Evangile. Il aperçoit à peine les questions historiques que soulève l'existence du christianisme, et, s'il les mentionne, c'est pour les écarter. Toujours attentif aux

… intime, il place les nécessités de l'âme en présence de la …, et il croit à l'Esprit saint, parce qu'il a besoin de la prière. … de remarquer cette voie toute subjective et éminemment …. La religion de Maine de Biran n'est point une affaire de spé… métaphysique, mais l'expression immédiate de ses sentiments … : ce qu'il demande à la foi, ce n'est pas un complément de …, le moyen de combler une lacune de son système; l'objet … de sa recherche n'est pas un dogme, mais une force, et … l'ordre moral qu'il trouve la garantie de la vérité. Il est … lectures d'un intérêt plus sérieux et plus vif que les pages … ournal intime, où l'on peut suivre d'année en année les hési… le sa pensée et les luttes de toute nature au travers desquelles … et se mûrit son sentiment religieux. Lorsque ces pages seront … du public, il ne sera plus permis de voir dans la tendance chré… … marqua les dernières années de Maine de Biran, un coup de … provenant de l'insuffisance de son système ou une concession … opinions qui avaient pour elles la faveur du pouvoir. De … jugements ne s'expliquent que par une connaissance in… des faits. Les seules influences qui se joignirent à l'expérience … pour hâter ses pas dans la voie où il était entré, furent la … quelques amis, la lecture de l'Ecriture sainte et de quelques-… grands écrivains de l'Eglise : Stapfer vécut avec lui dans les … d'une étroite amitié, et l'homme qui avait commencé avec …, finit sa vie avec la *Bible*, l'*Imitation de Jésus-Christ*, … Fénelon.

… à ce résultat, Maine de Biran ne vit plus dans l'*Essai sur … ments de la psychologie*, qu'une exposition insuffisante des … nature humaine, un fragment d'une théorie complète de …. Il n'éprouva pas le besoin de faire un travail absolument …, car ses méditations avaient modifié, sans le détruire, le … de ses recherches précédentes; mais il se vit dans la né… … refondre son ouvrage et de le compléter. L'ancien manuscrit … retouché jusqu'en 1822; le plan du nouveau travail fut déposé … pier le 23 octobre 1823. Neuf mois après, l'auteur était mort. … tion était loin d'avoir reçu la dernière main, mais les fragments … bsistent, et le plan qui indique leur place, suffisent à se former … de ce que serait devenu l'édifice inachevé.

… crit avait pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie*. La … n de trois *vies* devant épuiser tous les faits que présente l'être … avait pris la place des quatre systèmes de l'*Essai*.

… mière vie, ou *vie animale*, ne sort pas de la sphère des … affections de plaisir et de douleur auxquelles correspondent … vements instinctifs, déterminés en l'absence de tout élément … el, par les seuls besoins organiques. Cette vie est le siége … ions aveugles et de tout ce qu'il y a en nous d'inconscient … lontaire; elle subsiste au sein des développements ultérieurs, … vie plus élevée s'allie toujours à la vie qui la précède, avec … de la dominer, mais sans la détruire. On reconnaît à ces traits … *e affectif* de l'*Essai*.

… xième vie, ou *vie de l'homme* (qui embrasse les trois systèmes

sensitif, perceptif et *reflexif* de l'*Essai*), commence au mouvement volontaire; la personnalité est son caractère distinctif. Le *moi*, en se joignant aux impressions animales, y ajoute les éléments de l'intelligence : la pensée et la parole. Les déterminations de la force libre se substituent aux impulsions aveugles de l'instinct.

La troisième vie est la *vie de l'esprit*. Le *moi* n'agit plus dans la lutte contre l'animalité, désormais subjuguée, mais il se tourne vers la source de la lumière et de la force, il s'identifie autant qu'il est en lui avec Dieu, la vérité absolue et le bien absolu. L'effort a fait succéder la deuxième vie à la première; c'est sous l'influence de l'*amour* que le *moi* est poussé à se déposséder lui-même, à chercher son bien dans la subordination de sa volonté à la volonté de l'être qui lui apparaît comme l'idéal de toute beauté et de toute perfection.

La théorie de la troisième vie est le résumé des dernières observations de Maine de Biran. Ce qui la distingue surtout, au point de vue psychologique, des doctrines précédentes de l'auteur, c'est le rôle assigné à l'activité personnelle. Cette activité n'est plus le terme, mais un état intermédiaire, la condition du passage à un état plus élevé : « L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit, et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci en y laissant absorber, sans *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure. Il résulte de là, que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent également se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité; mais, dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. » Des deux parts l'effort tombe, la lutte cesse, et l'homme double se réduit à l'unité de la vie animale, sous le joug des passions, ou à l'unité de la vie divine, sous l'influence de l'esprit. La deuxième vie qui constitue l'homme agissant, a pour but de préparer la troisième. L'effort et la prière, qui supposent encore l'activité, sont les deux conditions imposées à celui qui aspire à trouver la paix dans la vie supérieure. L'erreur des quiétistes est de méconnaître cette condition de notre nature, et de supprimer la liberté avec l'action. L'erreur des stoïciens est de s'en tenir à la deuxième vie et de placer, dans la sphère de la lutte et du trouble, une paix qui ne peut exister que lorsque la vie de l'esprit a remplacé la vie propre du *moi*. Le christianisme seul a connu notre nature tout entière, seul il a connu la vie spirituelle pour laquelle nous sommes faits et dont les caractères se trouvent si visiblement empreints dans l'Evangile.

Telles furent les dernières pensées de Maine de Biran, ainsi qu'elles résultent de l'étude de ses derniers manuscrits. Si nous jetons, en terminant, un coup d'œil général sur la série entière de ses écrits, nous reconnaîtrons que ses travaux peuvent être rapportés à trois périodes de sa vie intellectuelle.

Dans la première, que le mémoire sur l'*Habitude* termine et résume, sa pensée, captive encore dans les liens de la tradition, subit les théories sensualistes, tout en manifestant des tendances qui font entrevoir déjà un prochain affranchissement.

La deuxième période s'ouvre par le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, et se ferme par l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qui développe et complète, sans en modifier les bases, les doctrines du premier écrit. Le philosophe constatant les faits de la volonté, le rôle de l'activité, dans toutes les opérations des sens et de l'intelligence, rompt avec les doctrines qui avaient présidé à ses premières études et se fraye une voie originale.

La troisième période ne compte qu'un seul travail, et un travail inachevé : les *Nouveaux essais d'anthropologie*. Au delà des perceptions des sens et de l'activité volontaire, au-dessus de la sphère du monde sensible et de la personnalité humaine, en rapport avec ce monde seulement, l'auteur pénétrant jusque dans le plus intime sanctuaire de l'âme, y discerne cette partie supérieure préparée pour s'unir à Dieu par l'amour, et pour puiser la force à la source dont elle émane.

Ces trois moments du développement philosophique de Maine de Biran offrent une frappante analogie avec les trois divisions du dernier cadre dans lequel il voulait jeter sa pensée avec les trois vies. Sa doctrine de l'homme est sa propre histoire.

Tous les écrits publiés de Maine de Biran sont contenus dans les *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par M. V. Cousin, 4 vol. in-8°, Paris, 1841; et dans la *Bibliothèque universelle de Genève*, mars 1845 à mars 1846 (Fragments inédits de Maine de Biran, publiés par F.-M.-L. Naville). On peut consulter, outre les deux préfaces de ces deux publications, un article de M. Jules Simon : *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1841, et l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle*, de M. Damiron. E. N.

MAISTRE (le comte Joseph Marie DE) naquit à Chambéry, le 1er avril 1753. Son père était président au sénat de Savoie. Son éducation fut dirigée avec soin et persévérance par sa famille, et il répondit à cette sollicitude par un travail soutenu et d'heureuses dispositions. A vingt ans, il avait pris tous ses grades à l'université de Turin, et l'année suivante, 1774, il entra dans la magistrature. En 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. Forcé de s'expatrier à la suite de l'invasion française en 1792, il fixa son séjour à Lausanne jusqu'en 1797. Il revint alors en Piémont, d'où il se réfugia à Venise. Appelé en 1800 auprès du roi de Sardaigne, dont l'autorité était réduite à cette île, il y fut nommé régent de la grande chancellerie du royaume. En 1803, il fut envoyé en ambassade à Saint-Pétersbourg, d'où il ne revint qu'au mois de mai 1817. Il mourut le 26 février 1821 dans sa soixante-hui-tième année.

La critique littéraire peut se plaire à reconnaître, dans les écrits du comte de Maistre, un style nerveux et hardi, un tour original, des expressions quelquefois hasardées, souvent pittoresques; la biographie peut décrire les qualités solides ou aimables de l'écrivain; elle peut nous apprendre que ce dur panégyriste du bourreau était ému, sur son siége de magistrat, de la seule pensée d'une condamnation à mort; que ce défenseur fanatique de la vengeance divine et des châtiments de la colère du ciel pratiquait les plus douces vertus du christianisme. Il y a de ces contradictions dans la nature humaine, et nous sommes tout disposés à admettre ces contrastes, du moins à les regarder comme possi-

sensitif, perceptif et *reflexif* de l'*Essai*), commence au mouvement volontaire; la personnalité est son caractère distinctif. Le *moi*, en se joignant aux impressions animales, y ajoute les éléments de l'intelligence : la pensée et la parole. Les déterminations de la force libre se substituent aux impulsions aveugles de l'instinct.

La troisième vie est la *vie de l'esprit*. Le *moi* n'agit plus dans la lutte contre l'animalité, désormais subjuguée, mais il se tourne vers la source de la lumière et de la force, il s'identifie autant qu'il est en lui avec Dieu, la vérité absolue et le bien absolu. L'effort a fait succéder la deuxième vie à la première; c'est sous l'influence de l'*amour* que le *moi* est poussé à se déposséder lui-même, à chercher son bien dans la subordination de sa volonté à la volonté de l'être qui lui apparaît comme l'idéal de toute beauté et de toute perfection.

La théorie de la troisième vie est le résumé des dernières observations de Maine de Biran. Ce qui la distingue surtout, au point de vue psychologique, des doctrines précédentes de l'auteur, c'est le rôle assigné à l'activité personnelle. Cette activité n'est plus le terme, mais un état intermédiaire, la condition du passage à un état plus élevé : « L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit, et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci en y laissant absorber, sans *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure. Il résulte de là, que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent également se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité; mais, dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. » Des deux parts l'effort tombe, la lutte cesse, et l'homme double se réduit à l'unité de la vie animale, sous le joug des passions, ou à l'unité de la vie divine, sous l'influence de l'esprit. La deuxième vie qui constitue l'homme agissant, a pour but de préparer la troisième. L'effort et la prière, qui supposent encore l'activité, sont les deux conditions imposées à celui qui aspire à trouver la paix dans la vie supérieure. L'erreur des quiétistes est de méconnaître cette condition de notre nature, et de supprimer la liberté avec l'action. L'erreur des stoïciens est de s'en tenir à la deuxième vie et de placer, dans la sphère de la lutte et du trouble, une paix qui ne peut exister que lorsque la vie de l'esprit a remplacé la vie propre du *moi*. Le christianisme seul a connu notre nature tout entière, seul il a connu la vie spirituelle pour laquelle nous sommes faits et dont les caractères se trouvent si visiblement empreints dans l'Evangile.

Telles furent les dernières pensées de Maine de Biran, ainsi qu'elles résultent de l'étude de ses derniers manuscrits. Si nous jetons, en terminant, un coup d'œil général sur la série entière de ses écrits, nous reconnaîtrons que ses travaux peuvent être rapportés à trois périodes de sa vie intellectuelle.

Dans la première, que le mémoire sur l'*Habitude* termine et résume, sa pensée, captive encore dans les liens de la tradition, subit les théories sensualistes, tout en manifestant des tendances qui font entrevoir déjà un prochain affranchissement.

La deuxième période s'ouvre par le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, et se ferme par l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, qui développe et complète, sans en modifier les bases, les doctrines du premier écrit. Le philosophe constatant les faits de la volonté, le rôle de l'activité, dans toutes les opérations des sens et de l'intelligence, rompt avec les doctrines qui avaient présidé à ses premières études et se fraye une voie originale.

La troisième période ne compte qu'un seul travail, et un travail inachevé : les *Nouveaux essais d'anthropologie*. Au delà des perceptions des sens et de l'activité volontaire, au-dessus de la sphère du monde sensible et de la personnalité humaine, en rapport avec ce monde seulement, l'auteur pénétrant jusque dans le plus intime sanctuaire de l'âme, y discerne cette partie supérieure préparée pour s'unir à Dieu par l'amour, et pour puiser la force à la source dont elle émane.

Ces trois moments du développement philosophique de Maine de Biran offrent une frappante analogie avec les trois divisions du dernier cadre dans lequel il voulait jeter sa pensée avec les trois vies. Sa doctrine de l'homme est sa propre histoire.

Tous les écrits publiés de Maine de Biran sont contenus dans les *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par M. V. Cousin, 4 vol. in-8°, Paris, 1841 ; et dans la *Bibliothèque universelle de Genève*, mars 1845 à mars 1846 (Fragments inédits de Maine de Biran, publiés par F.-M.-L. Naville). On peut consulter, outre les deux préfaces de ces deux publications, un article de M. Jules Simon : *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1841, et l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e* *siècle*, de M. Damiron. E. N.

MAISTRE (le comte Joseph Marie DE) naquit à Chambéry, le 1er avril 1753. Son père était président au sénat de Savoie. Son éducation fut dirigée avec soin et persévérance par sa famille, et il répondit à cette sollicitude par un travail soutenu et d'heureuses dispositions. A vingt ans, il avait pris tous ses grades à l'université de Turin, et l'année suivante, 1774, il entra dans la magistrature. En 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. Forcé de s'expatrier à la suite de l'invasion française en 1792, il fixa son séjour à Lausanne jusqu'en 1797. Il revint alors en Piémont, d'où il se réfugia à Venise. Appelé en 1800 auprès du roi de Sardaigne, dont l'autorité était réduite à cette île, il y fut nommé régent de la grande chancellerie du royaume. En 1803, il fut envoyé en ambassade à Saint-Pétersbourg, d'où il ne revint qu'au mois de mai 1817. Il mourut le 26 février 1821 dans sa soixante-hui-tième année.

La critique littéraire peut se plaire à reconnaître, dans les écrits du comte de Maistre, un style nerveux et hardi, un tour original, des expressions quelquefois hasardées, souvent pittoresques ; la biographie peut décrire les qualités solides ou aimables de l'écrivain ; elle peut nous apprendre que ce dur panégyriste du bourreau était ému, sur son siége de magistrat, de la seule pensée d'une condamnation à mort ; que ce défenseur fanatique de la vengeance divine et des châtiments de la colère du ciel pratiquait les plus douces vertus du christianisme. Il y a de ces contradictions dans la nature humaine, et nous sommes tout disposés à admettre ces contrastes, du moins à les regarder comme possi-

bles. Mais la critique philosophique n'a point à s'arrêter au style de l'écrivain, ni aux vertus de l'homme privé; elle ne juge point l'homme sur ces données incomplètes, sur l'enthousiasme de ses amis ou les passions de ses adversaires; elle soumet à l'analyse le principe générateur d'un système, elle le poursuit dans ses conséquences, le rattache aux systèmes déjà connus, ou l'en distingue; elle en détermine la valeur soit réelle et absolue, soit historique et relative.

Des ouvrages de M. de Maistre, les seuls qui se rattachent à la philosophie proprement dite, sont les *Soirées de Saint-Pétersbourg* et l'*Examen de la philosophie de Bacon*. Les autres : l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, *le Pape*, les *Considérations sur la France*, etc., consacrés à l'exposition et à la défense des vues sociales de l'auteur, sont un reflet très-vif de ses principes philosophiques, mais ne sauraient être regardés comme des ouvrages de philosophie.

Peut-être nous exprimerions-nous mieux, si nous disions que la philosophie de M. de Maistre est un reflet fidèle de ses idées sociales, ou même de ses passions politiques. Mais notre intention, dans cet article, n'est pas de faire la psychologie propre de l'auteur, et de rechercher le rapport secret qui peut expliquer ses doctrines par ses sentiments, ou ses sentiments par ses doctrines; nous ne devons juger et nous ne jugeons que ses écrits.

M. de Maistre n'a pas entrepris de traiter l'ensemble de la philosophie, ni quelqu'un des sujets sur lesquels s'est exercée la science contemporaine. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ont plutôt pour but la défense d'une question de théologie, écrite dans la langue des gens du monde, qu'un travail réellement philosophique. L'auteur se propose, dans cet écrit, de justifier ou d'expliquer le gouvernement temporel de la Providence, de montrer comment les malheurs qui fondent sur l'humanité ne sont en contradiction avec aucun des attributs que nous reconnaissons en Dieu. La question est, en effet, difficile, et les philosophes qui ne tentent pas de l'expliquer sont peut-être plus modestes que les demi-théologiens, tels que M. de Maistre, qui en trouvent la solution toute simple. Pourquoi l'homme souffre-t-il? Parce qu'il le mérite, et il le mérite parce qu'il est coupable. Tel est le principe qui domine toute la philosophie de M. de Maistre; et, comme la nature de son tempérament et les dispositions de son esprit le portaient à la sévérité, il serait difficile de trouver, dans toute l'étendue des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, quelque souvenir de la miséricorde divine qui atténuât la dureté des tableaux auxquels se plaît la plume de l'auteur.

M. de Maistre part donc du péché originel, et l'on voit que, dès les premiers pas, nous sommes déjà en pleine théologie chrétienne. Il y ajoute, il est vrai, des faits qu'il serait difficile de justifier les livres saints à la main, tels, par exemple, que la science prodigieuse des générations antédiluviennes. La grandeur de la punition dont le déluge frappa l'humanité suppose la grandeur du crime, et le crime se mesurant à la science du coupable, la grandeur du crime démontre invinciblement l'étendue de la science. Telle est la manière de raisonner de M. de Maistre, que nous ne tenterons pas de défendre. Tout cela, comme on le voit, est peu philosophique; les conséquences le sont moins encore, ou plutôt elles sont la négation la plus complète de toute

philosophie digne de ce nom. L'homme est coupable, c'est surtout ce que l'on aperçoit en lui, c'est là le fond de sa nature; or quelle idée plus corrélative du crime, si ce n'est celle du châtiment? Que l'on applique donc cette idée à toutes les questions soulevées par le livre des *Soirées de Saint-Petersbourg*, on obtiendra aussitôt, et sans peine, la solution indiquée par M. de Maistre. De là, dans la plupart des ouvrages de cet écrivain, ce panégyrique du bourreau, de la guerre, des grandes catastrophes de la nature, que M. de Maistre affecte de considérer comme les événements les plus ordinaires, et qui méritent à peine l'attention d'un grand esprit; de là encore cette doctrine de la nécessité d'une expiation, et par suite cette théorie par laquelle l'auteur explique les sacrifices humains dont s'est souillée l'antiquité, et qu'il considère, après quelques autres écrivains aussi malheureusement inspirés, comme un pressentiment confus, un signe prophétique de la mort de Jésus-Christ.

De cette doctrine qui regarde *la souveraineté et le châtiment comme les deux pôles sur lesquels Dieu a jeté notre terre* (*Soirées*, édit. de 1831, t. Ier, p. 40) et qui présente Dieu dans un état continuel d'irritation et de vengeance, il résulte une idée de Dieu que repoussent les formes abstraites de l'intelligence, et les véritables instincts du cœur de l'homme. A une époque où les progrès de la pensée élèvent l'esprit humain à une notion de plus en plus pure du principe créateur, M. de Maistre s'est trouvé, au contraire, tout naturellement porté à en soumettre l'idée aux conditions de l'anthropomorphisme le plus grossier et le plus choquant. On peut dire que c'est là le caractère le plus général et le plus saillant de son ouvrage. Nous n'en citerons qu'un exemple, mais nous le citerons parce qu'il est de nature à éclairer le lecteur sur le caractère antiphilosophique de cette éloquence passionnée. M. de Maistre suppose qu'un de ses adversaires lui représente que Dieu est injuste, cruel, impitoyable, qu'il se plaît au malheur de ses créatures, et conclut qu'il ne faut pas le prier. Voici ce qu'il répond : « Au contraire..., et rien n'est plus évident : *Donc il faut le prier et le servir avec beaucoup plus de zèle et d'anxiété* que si sa miséricorde était sans bornes comme nous l'imaginons. Je voudrais vous faire une question : Si vous aviez vécu sous les lois d'un prince, je ne dis pas méchant, prenez bien garde, mais seulement sévère et ombrageux, jamais tranquille sur son autorité, et ne sachant pas fermer l'œil sur la moindre démarche de ses sujets, je serais curieux de savoir si vous auriez cru pouvoir vous donner les mêmes libertés que sous l'empire d'un autre prince d'un caractère tout opposé, heureux de la liberté générale, se rangeant toujours afin de laisser passer l'homme, et ne cessant de relâcher son pouvoir, afin que personne ne le redoute ? Certainement non. *Eh bien! la comparaison saute aux yeux et ne souffre pas de réplique.* Plus Dieu nous semblera terrible, plus nous devrons redoubler de crainte religieuse envers lui, plus nos prières devront être ardentes et infatigables, car rien ne nous dit que sa bonté y suppléera. La preuve de l'existence de Dieu précédant celle de ses attributs, nous savons qu'il *est* avant de savoir *ce qu'il est;* même nous ne saurons jamais pleinement *ce qu'il est.* Nous voici donc placés dans un empire dont le souverain a publié, une fois pour toutes, des lois qui régissent tout. Ces

lois sont, en général, marquées au coin d'une sagesse, et même d'u bonté frappante; quelques-unes néanmoins (je le suppose dans ce m ment) paraissent dures, injustes même, si l'on veut : là-dessus, j demande à tous les mécontents, que faut-il faire? Sortir de l'empir peut-être? impossible : il est partout, et rien n'est hors de lui. plaindre, se dépiter, écrire contre le souverain? c'est pour être fustigé mis à mort. Il n'y a pas de meilleur parti à prendre que celui de la ré signation et du respect, je dirai même de *l'amour* : car puisque no partons de la supposition que le maître existe et qu'il faut absolume *servir*, ne vaut-il pas mieux (quel qu'il soit) le servir par amour q sans amour? » (*Soirées*, t. II, p. 128-130.)

Nous le demandons à des esprits même peu exercés aux spéculati métaphysiques, est-il possible d'accepter comme une lumière de n jours, comme le chef de la philosophie du XIXe siècle, un écrivain q confond ainsi des vérités d'ordres si divers, qui regarde une parei comparaison comme *sautant aux yeux et ne souffrant pas de répliq* Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont partout écrites de la même fo et du même ton, et c'est cependant le titre principal que puisse faire v loir M. de Maistre au nom de philosophe. Quelques aperçus ingénieu souvent plus brillants que solides, ne sauraient suppléer à cette al sence complète de considérations vraiment dignes du nom des scien

D'après le point de départ que nous venons de reconnaître à la doctri de M. de Maistre, il est facile de comprendre qu'il ait consacré un o vrage entier à l'apologie de l'inquisition, et que, dans son livre de la *Ré volution française*, il pénètre rarement au delà des supplices et de l vengeance. Mais il y a sur l'ensemble de toutes ces idées une remarq à faire qui ne manque pas d'importance. Il semble, par un assez gra nombre de passages de ses écrits, que M. de Maistre s'arrête beauco plus à l'utilité qui peut résulter d'une doctrine dans son application à monde, qu'à ce qu'elle a de vrai en soi. « Combien d'hommes léger dit-il, ont ri de la *sainte-ampoule*, » ne croirait-on pas que M. de Mai tre y croit fermement? « Sans songer, continue-t-il, que la saint ampoule est un hiéroglyphe (*du Principe générateur, etc.*, p. 42, é de 1833). Nous croyons qu'en ce point, les plus sceptiques adopter volontiers l'opinion de M. de Maistre, mais que diront les fidèles?

C'est surtout dans son ouvrage sur *le Pape*, que M. de Maistre laissé voir cette disposition à considérer comme vrai ce qui est util Partout l'infaillibilité pontificale y est regardée comme un attribut qu' faut reconnaître dans l'homme revêtu de l'autorité, que cet attribut l appartienne ou non en réalité. C'est cette tendance du livre tout enti qui l'a rendu suspect au pouvoir même dont il s'est fait le défenseu Il semble, il est vrai, naturel d'admettre que la souveraineté doive êt la conséquence de l'infaillibilité; mais que l'infaillibilité soit nécessair ment celle de la souveraineté !... un pareil excès ne peut être que suite du renversement de tous les principes : car il faut, dans ce ca se décider à admettre que l'ignorance et le vice, revêtus de la souv raineté, deviennent immédiatement lumière et vertu, et que des a tions, criminelles dans tous les hommes, changent de nature, lor qu'elles sont accomplies par les dépositaires de la puissance politiq et religieuse. On serait autorisé à conclure, d'après de semblables pa

que M. de Maistre n'avait, du principe absolu de toute vérité, idée confuse, et que, sous l'empire de ses préoccupations po-, il confondait avec le droit tout ce qui pouvait affermir les s traditionnels, et conserver l'ordre établi. C'est là, quoi que t prétendre ses disciples, le dernier mot de sa doctrine.
célèbres philosophes, Locke et Bacon, ont été, en particulier, ts de l'animadversion de M. de Maistre. L'histoire de la philo- plus sage que cet écrivain passionné, a marqué la place de ces mmes dans le développement successif de l'esprit philosophique esprit scientifique. Elle n'a point méconnu leurs erreurs, mais a assigné la cause, elle en a suivi les conséquences, elle a marqué écision le terme ou le progrès de leur influence. Elle a considéré comme un des hommes qui se sont livrés les premiers, avec une sagacité, à l'observation psychologique, observation timide en- complète, erronée souvent, mais qui, corrigée et développée, t la voie à d'importants travaux. Au milieu des écarts de l'ima- a de Bacon, sans s'arrêter à ses découvertes le plus souvent ies ou suspectes, l'histoire des sciences a reconnu qu'il a, parmi endu le premier à l'induction son importance véritable, qu'il en les règles, et que le développement atteint de nos jours par les s physiques et naturelles est sorti de cette idée féconde. Dans m fait par M. de Maistre on ne trouve rien de cette sage appré- qui fait la part de l'erreur et celle de la vérité, de cette critique ale qui sait ce qu'elle doit accorder au temps, aux difficultés, ateurs inévitables de l'observation et de l'analyse. Partout la ı, le sarcasme s'exerçant sur des erreurs de détail, sur des for- rannées, et passant à côté des vérités fécondes que la postérité pressée de recueillir et d'étudier.
ésumé, M. le comte de Maistre a mis un talent remarquable de plus éclatant cependant que sérieux, au service d'une idée pres- ique, idée peu originale, empruntée aux traditions de l'Eu- atholique, et poussée par lui jusqu'à la dernière exagération. Si sfois l'inattendu de la tournure ou de l'expression saisit forte- attention, et fait supposer à l'idée une portée extraordinaire, on le pas, le plus souvent, à s'apercevoir qu'on a été un instant un artifice de style, ou d'une hardiesse de langage, et la raison ntôt justice de ce moment de séduction. Si la philosophie est la n appliquée aux vérités premières, à celles qui, dans la reli- omme dans la science dominent tous les développements de la ; si cette réflexion doit être calme et impartiale, nous aurons de la accorder à M. de Maistre le nom de philosophe. Mais comme, tières qu'il a traitées, plusieurs appartiennent à la philosophie; son nom et ses travaux sont célèbres, ses écrits très-répandus, rons dû lui consacrer quelques pages dans ce Dictionnaire.
ouvrages de M. de Maistre ont été imprimés complets de 1821 à La *Revue des deux mondes* (t. III, 13ᵉ année) a publié sur cet écri- n article rempli de précieux documents; mais ce morceau, dû à la de M. de Sainte-Beuve, est beaucoup plus biographique et littéraire ilosophique. Il peut néanmoins être lu avec intérêt et avec fruit.

H. B.

MAJOR (Jean), ou plutôt Jean **MAIR**, né à Hadington, en Ecos dans les dernières années du xv[e] siècle, étudia les belles-lettres à Pari au collége de Sainte-Barbe, et la théologie au collége de Montaigu. Re docteur en 1506, il enseigna la philosophie, dans cette dernière maiso avec un succès qui nous est attesté par tous les historiens. Il eut po auditeurs et pour disciples principaux Jacques Almain, Robert Cenali Jérôme de Hangest. Il mourut en 1540, dans sa patrie. Des ouvrag que nous a laissés Jean Major, les uns appartiennent à la théologie pr prement dite : ce sont des commentaires sur les livres saints; d'autr ont pour objet la nature et l'étendue de la puissance ecclésiastiq Nous ne désignerons ici que ses traités philosophiques. C'est d'abo un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, publié à Paris, en 152 des *Opuscules* imprimés à Lyon en 1514, et un commentaire sur l *Sentences*, divisé en quatre livres, qui furent d'abord publiés sépar ment, à Paris, en 1509, 1516, 1517, 1519, 1528, et réunis ensuite un seul volume, par Jean Petit et Josse Bade, sous ce titre : *Joan Majoris Hadingtonani, in primum magistri Sententiarum disputatio et decisiones nuper repositæ*, pet. in-f°, 1530. Ce titre n'indique q des décisions sur le premier livre des *Sentences;* mais il n'est p exact.

Jean Major est compté par Tennemann dans la légion des scotist Il se pose souvent, en effet, comme défenseur de Duns-Scot, mais av le dessein d'atténuer par des explications ce qui, dans les écrits maître, peut sembler trop résolu. Or, il y a, dans ces explications ve venues, beaucoup plus de jeux d'esprit que de bonnes raisons : po s'en convaincre, on n'a qu'à parcourir les chapitres du commenta sur les *Sentences* dans lesquels Jean Major aborde les questions si dé cates de l'univocation de l'être, et des idées divines (*In primum Sen* dist. 3, quæst. 5; dist. 36, quæst. unica). Nous nous arrêterons plus lon temps sur ce docteur, pour rappeler quel fut son sentiment sur la questi des espèces sensibles, des intermédiaires de la sensation. Saint Thom avait formellement nié l'existence de ces espèces, admettant, toutefo comme intermédiaires de la perception intellectuelle, les fantômes, e comme produits des opérations finales de l'entendement, les espèc intellectualisées, c'est-à-dire les idées prises pour des entités perma nentes du genre de la substance, et localisées dans le trésor de la mé moire. Duns-Scot avait reproduit cette thèse idéologique, et avait, e outre, manifesté quelque penchant à réaliser, dans l'espace moye cette multitude de petits êtres, de corpuscules émanés des choses q l'on traitait comme des chimères dans l'école de saint Thomas. Ocka était ensuite venu, semblable au héros des poëmes d'Ossian, combattr et mettre en fuite toutes ces ombres vaines. S'il est vrai que Duns-Sc ne s'est jamais clairement, résolument prononcé pour l'hypothèse d espèces sensibles, il ne faut pas dire, toutefois, que cette hypothès n'appartient pas à son école. On la rencontre, en effet, dans les écri de plusieurs scotistes. Voici ce que déclare, sur ce point, notre Jea Major : « Certains docteurs, et entre autres Ockam et Durand (Dura de Saint-Pourçain), soutiennent qu'il n'existe dans l'espace interm diaire aucune espèce sensible. Les seules causes opérantes dans l'act de la sensation sont, disent-ils, l'objet présent, et le sujet en puis

nce de sentir. Mais j'argumente ainsi contre cette doctrine. Le moteur et la chose mue doivent être *ensemble* (*simul*), comme le fait remarquer le commentateur (Averrhoès) au septième livre de la *Physique* (texte 9), et souvent l'objet, comme, par exemple, un astre céleste, est bien distant de la puissance visive de l'homme terrestre. Donc, qu'on me dise, sans admettre les espèces, comment il se fait que tant de couleurs se distinguent sur le cercle solaire ou sur l'iris; comment se représente sur l'eau l'image d'une pièce de monnaie qui, dans le même temps, n'apparaît pas dans l'air. En outre, quand je vois le nez de Socrate sur un miroir que je place devant moi, d'où vient cette représentation, si ce n'est des espèces qui se réfléchissent sur le miroir ? Si je veux voir le cercle tracé sur ma tête par la tonsure, je place au-dessus un miroir, un autre miroir, devant mes yeux, et toutes les espèces reproduites en ligne droite par le premier viennent se réfléchir sur le second : or, que l'on supprime les espèces, et cela n'a pas lieu. On n'explique pas davantage, sans les espèces, comment l'interposition des lunettes agrandit les objets et donne aux vieillards la faculté de lire, etc., etc. » Ces raisons posées, contredites, confirmées, J. Major énonce sa conclusion dans les termes suivants, qui résistent à une traduction littérale : « Teneo ergo partem affirmativam quæstionis : ponendas scilicet esse species sensibiles in medio, a visibili productas, a specie differentes ab ipsis sensibilibus. Quod non videtur, nisi excellentes fuerint : sed sunt medium videndi sicut aer. Exteriorem visionem ideo quæ minime ab oculo exteriori videtur; ea propter species visibiles, audibiles, et secundum denominationem, aliorum trium sensuum denominantur. » (*In primum Sent.*, dist. 3, quæst. 4.) Ainsi, voilà bien l'hypothèse des intermédiaires de la sensation présentée par un disciple de Duns-Scot. Qu'il nous suffise de faire remarquer ici que cette erreur tant de fois condamnée, tant de fois reproduite, ne peut être mise au compte d'Aristote, et ne se trouve dans les écrits d'aucun péripatéticien sincère. C'est une des mille fictions du réalisme intempérant.

On peut consulter sur J. Major : Thomas Dempster, *Hist. ecclesiast. Scot.*, lib. XII. — De Launoy, *Hist. Navarræ*. — Ellies du Pin, *Biblioth. ecclésiast.* (XVI[e] siècle). B. H.

MAL. Considéré d'une manière abstraite, le mal est la négation ou l'opposé du bien. Or, le bien, pour un être, est l'entier et facile développement de sa nature conformément à elle-même, à sa fin, ou à sa loi. Dieu seul réalise pour nous l'idée du bien absolu, parce qu'il possède la plénitude de l'être et ne rencontre aucune limite à ses attributs. Aussi Dieu jouit-il d'une félicité sans bornes.

L'idée de l'être parfait exclut donc la possibilité du mal comme sa propre négation. Dans les êtres créés et finis, le mal consiste dans leur imperfection même, ou dans un désaccord entre leur nature et leur fin, leurs actes et leur loi. L'accomplissement complet, régulier et facile de toutes les fins particulières concourant à une fin générale, est l'ordre ou le bien général; la dérogation à l'ordre, l'infraction à la loi universelle ou à celles qui régissent chaque être en particulier constituent le mal.

On le voit, le mal n'est pas en soi quelque chose de positif; il se résout, soit dans une négation, une imperfection, un défaut, soit dans

un désaccord entre la fin des êtres et leur développement. — Telle est l'idée abstraite et métaphysique du mal.

Si de ces définitions générales nous passons à l'examen des différentes espèces de maux ou des formes que le mal affecte dans les existences diverses dont se compose le monde créé, nous serons conduits à des distinctions qui n'ont échappé à personne, mais qu'il s'agit de préciser.

L'univers, envisagé dans son ensemble, est non-seulement l'œuvre de Dieu, mais sa manifestation. Les lois qui le régissent sont les lois mêmes de l'intelligence divine, la pensée de Dieu vivante et réalisée; elles font sa durée, sa stabilité comme son harmonie et sa beauté. Toutefois, dans cet admirable concert d'existences qui toutes concourent au même but, et accomplissent tant de mouvements divers avec une régularité qui ne se dément jamais, n'y a-t-il rien qui trahisse l'imperfection de l'œuvre, sinon de l'ouvrier; quelque défaut ou vice secret qui doive miner tôt ou tard l'ensemble et entraîner sa ruine? Sans vouloir juger cette question, nous dirons que, le monde fût-il éternel, on ne peut toujours admettre que l'effet puisse égaler la cause et la contienne tout entière; l'œuvre est inférieure à l'ouvrier, la copie au modèle. Dieu, d'ailleurs, crée dans l'espace et dans le temps; le monde participe de la mobilité et de l'instabilité attachées aux choses finies; il n'y a rien en lui d'immuable que ses lois, qui sont un reflet de l'intelligence divine.

Si nous concentrons nos regards sur la portion de cet univers à laquelle nous sommes fixés, nous remarquerons comme deux systèmes qui se tiennent et s'harmonisent entre eux, mais restent profondément distincts : le monde des êtres inanimés ou animés qui accomplissent fatalement et aveuglément leur destination, et le monde des êtres intelligents et libres : la nature et l'homme.

En quoi consiste le mal dans la nature?

Le globe que nous habitons, envisagé physiquement, est loin de nous offrir le spectacle d'une harmonie parfaite et constante. L'ordre ne s'y est pas établi tout d'un coup, mais à la suite de bouleversements dont il porte partout la trace. Des espèces entières ont disparu dans ces luttes violentes. La guerre et la discorde se continuent; ce qu'attestent de fréquentes perturbations, soit accidentelles, soit périodiques, des tremblements de terre, des inondations, des tempêtes et des orages, la rigueur des climats, l'intempérie des saisons. Tout cela révèle un antagonisme permanent entre les forces physiques. La nature recèle dans son sein une foule de causes de destruction qui menacent sans cesse les êtres distribués à sa surface et rendent leur existence précaire.

Quant aux êtres particuliers eux-mêmes, on remarque entre eux une inégalité frappante : minéraux, cristaux, plantes, animaux avec leurs diverses espèces et la variété des individus, ont reçu l'existence et la vie à des degrés différents. On pourrait déjà voir un mal dans cette imperfection relative; mais le mal sérieux et réel n'est pas là : il est dans l'impossibilité pour chaque individu de développer complétement et facilement la portion d'être qui lui a été dévolue, d'exister d'une manière conforme à sa nature et à ses tendances, de réaliser sa loi et d'accomplir sa fin. Tous y tendent, y aspirent, font effort pour y arriver, et tous éprouvent résistance, arrêt, empêchement, limitation. Le minéral lutte contre les forces physiques et chimiques qui tendent à séparer ses

éments. L'être organisé ne se conserve et ne se développe qu'à condition de soustraire en partie la matière à ses lois générales. La multiplicité des organes de la plante, leur délicatesse et leur jeu compliqué l'exposent à une foule de déviations, de froissements, d'atteintes soit intérieures soit extérieures; elle croît au milieu de circonstances plus ou moins propices ou défavorables qui tiennent au sol, au climat, à la culture, à ses relations avec les objets qui l'entourent et qui lui disputent la place au soleil ou sa nourriture, la gênent dans son développement, la font dépérir ou la détruisent. L'animal est exposé à l'action de toutes ces causes et d'une multitude d'autres. Son organisation est plus parfaite, ses appareils sont plus compliqués, ses fonctions plus nombreuses; les centres de la vie chez lui sont mieux déterminés; mais par là même, son existence est plus fragile, ses besoins sont plus multipliés, leur satisfaction dépend d'un plus grand nombre de conditions qui rarement se trouvent bien remplies. Ses relations avec les autres êtres sont plus étendues et plus variées, ce qui augmente pour lui les périls, les chances de mal et de destruction. Les espèces animales elles-mêmes se font une guerre d'extermination et ne peuvent subsister qu'aux dépens les unes des autres. Les instincts, les mœurs, les besoins dans le règne animal ont été opposés de façon à amener des conflits violents, la mort et la destruction des individus.

Mais ici le mal nous apparaît sous un nouvel aspect. L'animal possédant un certain degré d'intelligence ne peut rester indifférent au bien et au mal qui se passent en lui; il a conscience des divers états où sa nature est satisfaite ou contrariée; il éprouve du plaisir dans le premier cas, de la douleur dans l'autre. La souffrance, chez les êtres doués de sensibilité, est la conséquence du mal réel qu'éprouve leur nature. Or, ce mal qui s'ajoute au premier est aussi abondamment répandu que celui dont il est la suite et le signe. Tout être sensible est condamné à payer un large tribut à la douleur, toute créature vivante souffre et gémit, depuis l'insecte caché sous l'herbe, que votre pied a foulé par mégarde, jusqu'à l'homme que vous croyez heureux, parce qu'il est assis sur un trône et qu'il habite sous des lambris dorés.

Nous ne voulons pas ici, en parlant de l'homme, refaire l'œuvre des poëtes, répéter la plainte éternelle qui retentit à travers les siècles, depuis le berceau du monde; nous n'essayerons pas, non plus, à l'exemple de certains publicistes de nos jours, de tracer le sombre tableau des souffrances individuelles et des misères sociales. On sait quels terribles et mélancoliques accents la poésie lyrique de tous les peuples a tirés de ce sujet, qui sert de préambule à toutes les utopies contemporaines. Mais, avant de chercher l'origine et l'explication du mal particulier à l'homme, il est nécessaire de bien constater sa véritable nature. Ne pouvant traiter le sujet dans son entier, nous insisterons sur ce point trop oublié ou méconnu aujourd'hui par tous les faiseurs de systèmes qui rêvent un idéal impossible à réaliser. Nous ferons voir que le mal et le malheur tiennent à la constitution même de l'homme et du monde où il est placé, et non à des causes accidentelles dépendantes de sa volonté. Nous voulons par là qu'il reste bien démontré que le bonheur que l'on se plaît à nous offrir en perspective, comme résultat des réformes sociales rêvées par certains esprits, l'homme le poursuivra tou-

jours inutilement de ses efforts ; que, par conséquent, il est insensé d'e faire le but unique et sérieux de la vie, la vraie et la première base d la science morale et de la politique.

Considérons d'abord l'homme comme individu, et passons rapideme en revue les maux qui dérivent de sa constitution physique, intelle tuelle et morale.

Physiquement parlant, l'homme a reçu une organisation supérieu à celle des animaux ; mais en même temps ses conditions d'existen sont infiniment plus nombreuses, moins simples et plus difficiles à rem plir. Sa nourriture a besoin d'être préparée, plus abondante, plus v riée. Il est nu, il lui faut se vêtir et se loger, se préserver de l'intemp rie des climats et de la rigueur des saisons. Il naît faible et délicat ; s organes se développent lentement, l'instinct chez lui est presque nul. n'a pas assez de ses besoins naturels, il s'en forme de factices ; pas as de ses maux réels, il s'en crée d'imaginaires. Sujet à mille maladies q tiennent à la faiblesse de ses organes, il en ajoute une foule d'autres q proviennent de ses excès et de ses vices. La nature est pour lui ava et difficile ; elle ne lui accorde rien qui ne lui coûte quelque peine ; lui faut creuser le sein de la terre pour y déposer le grain destiné à nourrir, et qui dépend du caprice des éléments ; puis creuser des canau combler des vallées, aplanir et percer des montagnes. Une lutte s'en gage entre la nature et lui, lutte où éclate la supériorité de son intel gence, mais aussi où s'épuisent ses forces, et souvent où il périt écra par quelque hasard imprévu : car, quoi qu'on dise, cette domination d l'homme sur la nature est et restera toujours une hyperbole que l progrès de l'industrie ne nous feront jamais prendre à la lettre. L'homm sera toujours le roseau pensant de Pascal, c'est-à-dire cet être frag qu'un grain de sable, un souffle insalubre, la chute d'une tuile arr tent, comme Pyrrhus au milieu de ses conquêtes, à travers le mon physique. Ces forces aveugles lui seront toujours insoumises ; mi dangers le menaceront toujours de ce côté, qu'il ne saura ni écarter prévoir. Mille maux l'atteindront dans son corps, qu'il sera impossil de conjurer ou de guérir. Les choses d'ailleurs sont arrangées de te sorte que le travail sera toujours pour lui une dure et impérieuse néce sité. On a beau vouloir changer son caractère, en faire d'une peine plaisir, d'un mal un bien, le rendre agréable, attrayant ; c'est se fa illusion. Le travail a été bien nommé par les Grecs, une peine (πόνι Il exige un effort, et l'effort répété, prolongé, répugne à notre natu Dites que le travail honore les mains de l'homme quand il est rele par un motif moral ou religieux, mais non qu'en soi il est un plais La souffrance en est l'inévitable compagne ; quel que soit l'appât, le s mulant, le motif, gain, émulation, honneur et devoir, il peut ê adouci, relevé, ennobli ; mais il reste ce qu'il est, un mal inévitable a taché à notre condition présente.

L'homme a reçu une intelligence qui le rend supérieur aux aut êtres ; mais ce don divin, voyez de quels maux il le paye. D'abord ce intelligence ne naît pas toute développée ; il faut qu'il la développe, ici reparaît l'inévitable loi du travail, travail beaucoup plus rude q celui du corps. Pour exercer, diriger, gouverner des facultés ingra ou paresseuses, rebelles, vagabondes, en assouplir les ressorts, mai

tenir leurs rapports et leur équilibre, établir entre elles une harmonie qui n'existe pas à l'origine, que d'efforts, de fatigues et de soins! quel travail sur soi-même et sur les choses! combien de conditions difficiles, compliquées, délicates, ne renferme pas ce grand mot d'éducation! Que les faiseurs de théories harmoniennes et de systèmes d'éducation facile sachent bien que cette culture des facultés intellectuelles appellera toujours la concentration de toutes les forces de la pensée, qu'elle aura toujours pour condition des efforts longs, pénibles, douloureux, des larmes chez l'enfant, pour le jeune homme mille épreuves incompatibles avec ses goûts, pour l'homme fait la méditation et les veilles; à tout âge de la vie, la tension énergique des facultés de notre esprit; et cela jusqu'au dernier moment, sans quoi celles-ci reprennent leur allure nonchalante et irrégulière, et l'homme rentre plus tôt qu'il ne doit dans l'enfance, d'où il était sorti par cette lutte. D'un autre côté, si l'homme naît faible dans son esprit comme dans son corps, il naît, de même, ignorant. Or, quelles sont ici les conditions du perfectionnement de son intelligence par rapport à la vérité? mille causes d'erreur tiennent à l'imperfection radicale et à la multiplicité de ses facultés. Il peut les combattre, les atténuer, s'y soustraire en partie au prix d'une surveillance attentive et de constants efforts, mais non les effacer complétement. Jamais il ne pourra déraciner tous ses préjugés, bannir toutes ses illusions, chasser les fantômes qui obsèdent son imagination, déchirer le voile épais qui lui dérobe la vérité. L'intelligence la plus avancée ne saurait triompher de toutes ces causes; l'ignorance et l'erreur restent le mal nécessaire, attaché à l'imperfection de notre esprit. Cet esprit, d'ailleurs, est borné; or, Dieu a placé en nous, à côté de ces bornes étroites, un désir illimité de connaître qui s'augmente et s'irrite à mesure que s'étend l'horizon de notre intelligence; de sorte que ce n'est plus l'imperfection, c'est la contradiction qui éclate ici. La disproportion est manifeste, il y a opposition entre le but et les moyens, les facultés et leur développement possible. La loi de l'être intelligent est de connaître, de connaître infiniment, clairement, avec certitude: l'homme connaît toute chose partiellement, obscurément; et le peu qu'il sait, le doute vient souvent le lui disputer: le doute, ce ver qui ronge le fruit de l'arbre de la science et le fait tomber en poussière lorsqu'il étend la main pour le saisir et s'en rassasier. Tel est ici le mal pour l'homme: le mal intellectuel. Qu'on n'espère pas lui trouver un remède absolu. Tous les progrès de la science ne feront que mieux sentir cette disproportion. A ce désir illimité de connaître, il n'y a que deux remèdes: la stupidité qui l'empêche de naître, et la science absolue qui seule pourrait le satisfaire.

Si maintenant nous prenons l'homme par les affections de sa nature sensible, c'est surtout de ce côté que le malheur est irrémédiablement attaché à sa condition présente, et qu'il est facile de démontrer que le bonheur n'est pas le but réel de cette vie. L'homme est fait pour aimer comme pour connaître. Tout ce qui est beau, tout ce qui est bon, tout ce qui lui offre quelque perfection ou qualité aimable il veut le posséder, le posséder complétement et en éterniser la possession. Or, tous les s auxquels il attache son cœur, ou se dérobent à sa poursuite ou happent. Tous ces biens sont périssables. Ceux qui ne passent

pas, comme la science, la beauté, la justice, il ne les possède qu'imparfaitement dans le pâle reflet d'un idéal qu'il conçoit sans pouvoir le réaliser jamais.

L'homme est né pour vivre en société, des instincts puissants le poussent à rechercher le commerce de ses semblables. La nature a formé elle-même les liens qui unissent les membres de la famille et préparé les rapports qui se développent au sein de la société civile. Là est la source de nos plus vives et plus pures jouissances, le théâtre de nos plus nobles passions, le foyer de nos plus généreux sentiments; mais c'est aussi là que le mal est le plus varié, le plus profond et le plus irrémédiable. Le cœur humain est sans cesse agité, troublé, déçu, trahi, déchiré, brisé dans ses affections les plus chères et ses plus légitimes espérances. Quelquefois, sans doute, c'est par sa faute et son imprudence; le plus souvent il ne doit s'en prendre qu'à la nature même des choses et aux lois d'une inflexible nécessité. Pour ne parler que des maux auxquels nous pouvons apporter quelque remède, que de causes de division et de désordre ne troublent pas le bonheur des familles et la paix des Etats ! Au premier coup d'œil, elles peuvent paraître accidentelles et tenir à une mauvaise organisation de la société domestique ou civile, à l'éducation, aux lois, etc. Qu'on y regarde de plus près, on verra que, s'il est possible de les atténuer, et si c'est notre devoir de les combattre, elles résident dans des oppositions tellement profondes, tellement dans notre nature et dans celle des choses, qu'il est impossible de songer sérieusement à les détruire complétement. Aucune puissance humaine n'est capable d'harmoniser des forces et des tendances si diverses; et, si cela se pouvait, ce ne saurait être que par une violence faite à nos penchants, par la violation de nos droits les plus sacrés, en détruisant non-seulement la liberté, mais le mouvement et la vie, et, ce qui est peut-être plus grave, en rompant tous les liens que la nature et la morale ont formés, pour leur en substituer d'arbitraires et de monstrueux. On ne voit en tout cela que des intérêts à concilier, comme si la diversité des intérêts ne reposait que dans les objets extérieurs destinés à les satisfaire, et non pas, avant tout, dans la diversité originelle des natures, dans l'inégalité des intelligences, la différence des caractères, la divergence des opinions, la multiplicité des erreurs et des préjugés, l'amour du changement, dans mille autres causes qu'il faudrait commencer par supprimer avant de songer à établir cet ordre régulier et cette harmonie ; et comme si toute diversité, dès qu'elle est un peu profonde, n'engendrait pas nécessairement des oppositions, des conflits, des luttes plus ou moins violentes, des tendances et des efforts en sens contraire, la guerre et la discorde. Loin de nous de vouloir, par ce tableau, décourager ceux qui font de louables efforts pour combattre ces obstacles, qui travaillent ainsi à améliorer véritablement le sort de leurs semblables et à perfectionner la société par de sages et prudentes réformes. Mais à ceux qui rêvent pour l'humanité un avenir de paix et de bonheur dont elle n'est pas capable et qui, en propageant cette funeste illusion dans des esprits crédules, les détournent du sentiment de leur véritable destinée ; à ceux-là, il faut sans cesse répéter que le mal fait et fera toujours partie de notre condition présente; que la destinée actuelle de l'homme est la lutte ;

ionde physique et le monde moral ont été organisés dans ce a pour qu'il y fût heureux, mais pour qu'il trouvât l'occasion loyer de mâles vertus. Quant à ceux qui ont intérêt à prouver ource unique ou principale de tous les maux qui affligent l'hu- est dans les vices d'une mauvaise organisation sociale, nous rions qu'imputer leur folie à l'ignorance ou à la mauvaise foi, ne savions jusqu'où peut aller l'aveuglement des esprits sys- nes.

qu'il en soit, nous concevons que ce soit en allumant des désirs, ulant des appétits, en irritant des passions, en fomentant de- que l'on parvienne à renverser une société; mais ce dont nous sûrs aussi, c'est que, quand il s'agira d'en organiser une nou- n se trouvera en face des mêmes obstacles agrandis, des mêmes s rebelles, des mêmes passions, des mêmes désirs insatiables, s par un chimérique espoir, irrités de la déception, d'esprits tués de la règle, ne connaissant plus ni frein ni mesure, indo- porter le joug de la loi, incapables d'obéir à un autre pouvoir ui de la force et façonnés d'avance pour le despotisme.

résence des mêmes causes de discorde et de division, on re- ra qu'on s'était trompé, qu'il fallait s'irriter moins contre la que contre Dieu, voir en lui la cause première du mal, lui ren- comme on l'a osé, le nom donné jusqu'ici au mauvais prin- a l'on reviendra à l'ancienne explication qui nous représente mme ayant créé l'homme et le monde moral pour être le théâtre utte incessante, comme ayant semé de maux la carrière de la s un but qu'il est facile de comprendre, mais qui n'est pas celui ous offre en perspective comme l'objet immédiat des efforts de lu et de la société.

osons, d'ailleurs, la société humaine parvenue à l'apogée de fectionnement; admettons que toutes les luttes aient cessé, que s conflits se soient apaisés, que toutes les discordes soient ; figurons-nous que, par les moyens que l'on propose, ou par s, on soit parvenu à détruire la cause principale qui divise les et les partis et les arme les uns contre les autres; que l'on ait t concilier tous les intérêts, qu'une meilleure et plus équitable ion des biens de la fortune ait répandu l'aisance et le bien-être ux de nos semblables qui n'ont connu jusqu'ici que les priva- , la misère, croyez-vous avoir tari la source véritable du mal us ressentons et calmé le malaise général qui en est le symp- Non, vous n'aurez fait que mettre à nu la véritable plaie, la rofonde qui saigne au cœur de l'humanité. Le vide que laisse oi la satisfaction des besoins physiques, la satiété et le dégoût ompagnent les jouissances de cet ordre, vous prouveront bientôt avait un autre mal qui appelait un autre remède. Ce mal, ganisation de la société ne peut guérir parce qu'il est dans les t les esprits, la religion, la morale, une meilleure éducation, pprennent encore plus à le combattre et à le supporter qu'à le ner; et cela, en nous faisant précisément envisager un autre le bonheur immédiat dont nous sommes capables en cette vie. urs, il restera toujours assez de douleurs à soulager, de misères

à secourir, assez de souffrances inévitables et de maux irréparables, pour rappeler l'homme au vrai sentiment de sa destinée. Vous n'attendrez pas, sans doute, que les sciences médicales aient réalisé pour lui le rêve de Condorcet, l'immortalité sur la terre. Vous n'espérez pas lui épargner les infirmités de la vieillesse, empêcher qu'il n'assiste vivant au dépérissement de ses organes et de ses facultés. Toujours l'enfance sera faible, la jeunesse imprudente, l'âge mûr aura ses soucis. Toujours l'homme souffrira par son esprit; rien n'éteindra sa soif ardente de connaître. La science aura pour lui des problèmes qu'il ne pourra résoudre; le monde, des mystères impénétrables. Il sera tourmenté de ses doutes; le scepticisme s'attaquera aux plus nobles conquêtes de sa pensée. Son imagination ne cessera de mettre ses rêves à la place de la réalité; il sera perpétuellement victime de ses erreurs, de ses écarts et de ses folies. Quelque heureux qu'il soit dans ses affections, il sentira ce qu'il y a de fragile dans leur objet. L'homme n'est pas, comme l'animal, oublieux du passé, insoucieux du lendemain, indifférent à son sort et à celui de ses semblables. Il regrette les biens qu'il a perdus, désire ceux qu'il n'a pas, et craint de perdre ceux qu'il possède. Toujours il aura à pleurer la perte d'un père, d'un frère ou d'une épouse chérie; à trembler pour les jours d'un enfant ou d'un ami; il verra une tombe se fermer et une autre s'ouvrir. A mesure qu'il avancera dans la vie, il sentira la solitude se former autour de lui; ses derniers jours seront pâles et décolorés. L'idée de la mort seule est faite pour empoisonner toutes ses jouissances; il ne peut songer avec insouciance à cette heure fatale, envisager la destruction de son être d'un œil indifférent, et se voir rentrer dans le néant sans frémir.'

On a réuni tous ces maux sous le terme général de *mal physique*, en y comprenant les peines de l'esprit et les souffrances du cœur, comme dérivant de la nature des choses et de notre propre constitution. Mais il est pour l'homme un autre mal qui dépend de sa volonté et qui a reçu la dénomination de *mal moral*. Il consiste dans l'infraction volontaire à la loi que prescrit la conscience. L'homme conçoit l'ordre ou le bien, et, comme il est libre, en même temps que la raison lui présente cette idée, il se sent obligé d'y conformer ses actes. Quand il accomplit cette loi de son être moral, il fait le bien; quand sciemment et volontairement il la viole, il fait le mal, et un mal beaucoup plus grand que celui qui résulte d'un vice d'organisation en lui-même ou dans les choses, car il en est l'auteur, et ce mal est le fait d'un être intelligent et libre. Aussi appelle-t-il comme réparation un autre mal, la peine, l'expiation, le châtiment. Le mal, qui est l'effet de la liberté humaine, a pourtant une autre source. L'homme n'est pas assez pervers pour commettre le mal pour le mal, par plaisir ou par caprice. *Nemo libens peccat.* Il faut qu'il y soit sollicité, poussé, entraîné par un motif, intérêt, penchant, passion, désir, qui se trouve en opposition avec un autre motif: le bien réel, l'ordre, le devoir. Le mal a donc encore ici sa cause dans une opposition, un désaccord, une contradiction; et celle-ci réside dans la nature des choses et dans notre originelle constitution. C'est la lutte de la passion et de la raison, de l'intérêt et du devoir; lutte où souvent la volonté succombe, prend parti pour la pas-

sion, l'intérêt du moment contre l'intérêt réel et le devoir. Toujours est-il que si cette opposition n'existait pas, si les passions eussent été naturellement d'accord, les intérêts identiques ou parallèles, le mal moral n'existerait pas; l'homme obéirait facilement à la loi de sa raison, il ferait toujours le bien. Or, il n'en est pas ainsi : quoi qu'on dise, la lutte est au dedans de nous, et non un simple effet du milieu où nous sommes placés. La nature des passions est d'être de soi aveugles, diverses, mobiles, contradictoires et inconséquentes, impatientes du joug, de la règle et de la mesure; de sorte que l'homme ici ne trouve pas en lui-même l'ordre, mais le désordre, non la règle et la loi, mais l'anarchie et la licence, et que, pour qu'il y ait ordre chez lui, il faut qu'il l'y mette, qu'il l'établisse. Or, cela ne s'obtient pas sans effort, sans combat, sans énergie déployée, sans fatigue et sans sacrifice, par un simple changement de rapports, d'ailleurs impossible. La volonté est appelée à lutter contre des penchants rebelles, à résister à leur entraînement, à les soumettre au joug, à les mettre d'accord entre eux et avec la raison. C'est une absurde et puérile prétention de soutenir que l'on peut harmoniser les passions sans leur faire violence, sans leur imposer un frein et sans les dompter, et de se figurer que, pour les mettre d'accord, il ne s'agit que de les ranger par séries ou catégories. Non, l'élément passionné de notre être, c'est l'élément rebelle, changeant, contradictoire, opposé à l'ordre. On peut le faire concourir à l'ordre, mais, pour cela, il faut l'y ramener, commencer par le vaincre et le soumettre, l'apprivoiser, le tempérer, le régler. Or, ce n'est pas par un mode ingénieux d'agencement, ou en leur offrant le leurre d'une satisfaction impossible et chimérique que l'on parvient à établir un équilibre entre ces forces contraires, mais par l'empire que l'homme prend de bonne heure sur lui-même, par une lutte énergique et constante, par des habitudes mâles et courageuses, par une victoire longuement poursuivie, chèrement achetée et qui jamais n'est complète. Voilà ce qui n'a échappé à aucun des profonds observateurs de la nature humaine qui, depuis Pythagore, Socrate, Platon, Aristote et Zénon, se sont occupés de ce grave sujet. Voilà ce qu'il faut répéter à ceux qui, au lieu d'étudier l'homme tel qu'il est et sera toujours, se plaisent à le créer à leur fantaisie et croient avoir trouvé le secret de son organisation dans des chiffres ou des combinaisons musicales, puis qui partent de là pour composer d'absurdes romans sur l'individu ou sur la société. A ces jeux d'esprit où le raisonnement dévoyé se fait complice d'une imagination d'autant plus amoureuse de ses créations extravagantes qu'elle croit travailler hors du champ de la fiction, nous préférons l'image poétique de Platon, qui compare l'âme humaine à un animal composé de l'assemblage de plusieurs natures différentes (*Républ.*, liv. IX), ou bien l'*homo duplex* des moralistes, qui voient en lui un être divisé contre lui-même, signalent une guerre éternelle entre la chair et l'esprit, nous montrent la liberté humaine placée entre deux natures rarement d'accord, souvent opposées, et, pour rétablir l'harmonie entre elles, obligée de lutter sans cesse et de s'imposer de durs sacrifices. Ils nous représentent la vie comme un combat, l'homme comme un être militant et souffrant. Ils nous indiquent la paix, non comme un pacte lâche signé d'avance par la partie noble, intelligente

et modérée de notre être au profit de la partie aveugle, avide, insatiable et déréglée, mais comme une conquête et une victoire de la volonté alliée à la raison. De même, pour établir l'empire de la raison dans la société comme en lui-même, l'homme rencontrera toujours une foule d'obstacles, des penchants déréglés, des habitudes vicieuses, des opinions erronées. Ces obstacles ne tiennent point à des causes accidentelles, mais naturelles, inhérentes à la constitution primitive de notre être. Ils doivent être combattus par les armes d'une volonté énergique, éclairée, appuyée sur de sages principes et des convictions fortes. Que l'on ne croie pas tourner la difficulté par des modes d'organisation ou des combinaisons qui supposent ce qui est en question, à savoir, que l'on peut changer la nature des choses dans l'ordre moral en refaisant l'homme sur un autre type que celui sur lequel il a été créé. — Voilà le vrai. C'est dans ce sens que doivent être entrepris l'éducation morale de l'homme et le perfectionnement social. On ne peut pas plus changer ces lois que celles du monde astronomique et physique. Corriger, modifier, aider, perfectionner, à la bonne heure! Mais faire cesser l'antagonisme, supprimer l'effort, terminer d'un seul coup la lutte, obtenir un développement harmonieux et facile des natures individuelles et des forces sociales, c'est folie, rêve, chimère, vaine utopie. Que l'homme choisisse : il est ici-bas pour combattre; s'il veut faire la paix avec l'ennemi sans l'avoir vaincu, il sera vaincu lui-même et dégradé. Le bonheur qu'il veut avoir, il ne l'aura pas.

Tel est le mal. Sous cette nouvelle face, il nous apparaît comme essentiellement lié au bien moral; il prend place à côté de lui comme la condition de son existence. Le bien moral ne peut être produit sans que notre nature en souffre, sans l'effort, le sacrifice, la douleur. Le malheur est inhérent à la condition humaine et fait partie du plan de ce monde.

Ce n'est pas tout, l'ordre y est encore troublé d'une autre manière : non-seulement il existe entre les hommes, comme entre les autres êtres, une inégalité profonde; mais les biens et les maux sont loin d'être répartis suivant les règles de la justice et de l'équité. Le monde serait bien ordonné selon la justice, si toutes les actions vertueuses étaient récompensées selon leur mérite et si toute action mauvaise attirait sur le coupable un châtiment proportionné à sa faute. Ces deux idées de vertu et de bonheur, de vice et de châtiment, sont si fortement associées dans notre pensée, que nous ne pouvons voir cet ordre renversé ou altéré sans en être profondément choqués. L'observation de cette loi constitue une des faces de la notion de justice, une des idées les plus fortement empreintes dans l'âme de tous les hommes. Or, quand nous venons à juger le monde réel de ce point de vue et à lui imposer cette règle, nous déclarons qu'il n'est pas conforme à l'ordre, que les biens et les maux y sont répartis d'une manière non-seulement inégale, mais injuste. Ce désordre nous blesse et nous révolte plus que tout autre. En vain essayerait-on de soutenir, comme tout à l'heure, qu'il tient à des causes accidentelles et à une organisation mauvaise de la société, ou bien de le nier en déclarant qu'il n'est qu'apparent. Ces deux opinions, quelque large concession qu'on leur fasse, n'ont raison qu'en partie et n'atteignent pas le fond de la question. La meilleure

organisation sociale ne peut aboutir qu'à une répartition des biens dont la société dispose, la fortune, par exemple, et les honneurs. Et encore l'État doit-il prendre garde qu'en voulant se faire l'universel dispensateur de ces biens, qu'en se substituant à la providence universelle et à l'activité prévoyante des individus, il ne crée un autre mal plus grand que le premier, en anéantissant la liberté de ces derniers, en portant atteinte à leurs droits les plus sacrés, et en détruisant la famille pour fonder une société selon son idéal. Dans tous les cas, le mal ici n'est attaqué qu'à la surface, dans sa partie la plus petite et la plus grossière. La société ne peut répartir la santé, la force, la beauté. Le talent, le savoir, et une multitude d'autres biens qui établissent des inégalités profondes entre les hommes, seront toujours un objet d'envie pour ceux qui ne les ont pas. Ils devraient aussi exciter les plaintes et les murmures, car ils ne sont pas plus que les autres répartis en raison du mérite de chacun et de ses œuvres. L'autre opinion, beaucoup plus vraie, fait très-bien voir combien l'appréciation précédente est grossière et superficielle; elle montre que le vrai bonheur ne réside pas dans ces biens extérieurs dont la possession est fragile, mais dans d'autres biens intérieurs qu'il dépend de nous d'acquérir et qui ne peuvent nous être ravis. Elle fait remarquer justement que, pour apprécier la vraie situation des hommes, il faut descendre au fond des âmes. Là est un tribunal équitable qui à la fois juge et punit, récompense toute bonne action, toute pensée, toute intention louable, par une satisfaction intime par le calme et la sérénité d'une bonne conscience. De même toute mauvaise action, tout coupable désir, sont suivis du remords, du sentiment de la dégradation morale, d'un abaissement de l'homme à ses propres yeux, qui est le plus grand des châtiments du vice; et ainsi, suivant le mot de Milton, chacun porte en soi son ciel et son enfer. Certes, ce n'est pas nous qui contesterons la vérité de cette opinion. Nous croyons que, tout compensé, la vertu est plus heureuse que le vice, et que le juste n'a rien à envier au méchant, pourvu, toutefois, que l'on ne sépare pas la destinée présente d'une destinée future. Autrement, nous soutenons que, si le seul résultat du bien accompli par l'homme vertueux est la satisfaction et la jouissance qu'il recueille en cette vie, si la seule conséquence du mal moral est le sentiment de dégradation de la personne, ou le remords; en un mot, si ces deux sortes de biens et de maux suffisent pour rétablir l'exact équilibre que veut la justice, cette doctrine prise à la lettre, et rigoureusement admise, est insoutenable. Proposée autrefois par le stoïcisme, et mise en pratique avec une grande force de caractère, elle n'a point trouvé de sympathie, et la conscience humaine ne l'a jamais ratifiée. La raison ne s'y plie pas plus facilement. En effet, pour soutenir cette thèse, il faut d'abord forcer le principe, non-seulement préconiser l'excellence et la supériorité des biens intérieurs sur les biens extérieurs, mais nier complétement d'autres biens intérieurs non moins véritables, quoique d'un prix moins élevé peut-être. Sans parler de la santé, de la force, de la beauté, qui sont pourtant aussi des biens réels, comme résultat et signe du développement facile et régulier de certaines facultés, la science ou la connaissance de la vérité est un bien en soi, un bien de l'âme, réclamé par un besoin profond de notre nature intellectuelle. Il en est de même de

tout ce qui se rapporte à nos affections morales et aux besoins de notre cœur. Pour un être qui est fait pour aimer, ce sont là, sans doute, des biens, et il n'y peut renoncer sans se sentir malheureux. Quant aux maux qui correspondent à ces biens, nous dirons que la douleur physique elle-même est un mal. Sans doute on peut la combattre, et elle ne peut être comparée à la souffrance morale; c'est un mal toutefois, et le stoïcien qui s'écriait: « O douleur, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un mal, » faisait une équivoque sublime. Apparemment, vous ne voulez pas que l'on soit couché sur des charbons ardents comme sur un lit de roses, ni bien à l'aise dans le taureau de Phalaris ou sur le bûcher. On peut admettre la glorification de la douleur, mais il faut y joindre le pressentiment d'un bonheur plus pur. Vous ne ferez jamais que le calice que la vertu est obligée de boire souvent jusqu'à la lie ne soit un calice amer, et que les angoisses de l'âme ne troublent singulièrement cette paix qui s'évanouit si l'espérance ne s'y joint. Nous l'avons démontré, la vertu suppose toujours un effort, la plus haute vertu réside dans le plus grand effort, et le mérite se mesure sur le sacrifice. Vous ne pouvez donc faire descendre le paradis sur la terre, mais tout au plus entr'ouvrir un coin du ciel. Concluons que, en thèse générale, il est faux que les biens et les maux en ce monde soient et puissent être répartis selon la règle de l'équité. Jamais le bonheur n'est partout et toujours en raison et en proportion du bien; le malheur, exactement proportionné au vice ou au mal. La peine est boiteuse, le crime va plus vite qu'elle; elle le manque rarement, *raro antecedentem;* mais elle arrive aussi quelquefois trop tard au but, si le terme est la mort. Puis elle est maladroite; elle frappe souvent à côté, trop fort ou trop faiblement. Nous n'en exceptons pas la peine morale. Le remords n'atteint pas les plus coupables, et il est en raison inverse de la perversité. Vous direz que le comble du mal est précisément d'étouffer en soi le remords, que c'est le dernier abaissement, un signe de réprobation, le véritable enfer, puisqu'il marque l'impossibilité du retour au bien. Sans doute, un tel endurcissement n'est pas à envier; mais il n'en est pas moins la cessation ou l'absence d'un mal : c'est une torture de moins, l'enfer supprimé. Si bas que l'on descende dans les profondeurs de cet enfer, on y trouve un adoucissement, un oubli, peut-être un orgueil satanique qui peut avoir son charme. Et si à cela se joint la possession de biens réels, la force, la puissance, la beauté, les dons de l'esprit, vous créez une destinée fausse, mais, à tout prendre, encore enviable, et que plusieurs mettront en balance avec les privations et les sacrifices de la vertu. Il en est de même de la satisfaction morale, qui n'est pas toujours en proportion du mérite. La vraie vertu est humble; l'orgueil même du bien lui est défendu; elle n'est jamais sûre d'elle-même, elle tremble toujours pour elle et pour les autres. Enfin, pourquoi lui refuseriez-vous la jouissance de biens réels qui ont aussi leur prix et qu'il est dans notre nature de désirer, la possession du vrai et du beau, le développement facile, régulier, complet, de nos facultés? Serait-ce que vous trouvez la vertu peu digne de ces biens? Soyez de bonne foi, et dites si, dans le monde actuel, ils sont équitablement répartis, si vous trouvez chaque vertu suffisamment payée de ses efforts

ses sacrifices, et si, en supposant que vous fussiez Dieu vous-même, vous n'ouvririez pas une main plus large et moins avare pour récompenser la vertu ignorée, modeste, tremblante, n'ayant pas conscience d'elle-même et de ce qu'elle vaut, plaçant quelquefois le blâme là où vous décerneriez la louange et l'admiration. S'il en est ainsi, tout n'est donc pas ici-bas dans l'ordre. Ce monde n'est pas le règne absolu de la justice; l'injustice y a sa place, comme le malheur et le mal. Les lois morales y sont moins bien observées que les lois qui régissent la nature physique.

En résumé, le mal s'offre à nous dans le monde actuel sous une multitude d'aspects et de formes : 1° comme imperfection nécessaire des êtres finis, et surtout comme désaccord entre leur nature et leur fin; 2° comme souffrance ou malheur, résultant de ce désaccord chez les êtres doués de sensibilité; 3° comme mal moral ou infraction volontaire à la loi chez les êtres raisonnables et libres; 4° comme condition de l'accomplissement du bien moral et de la lutte qu'il suppose; 5° comme conséquence ou expiation du mal moral; 6° comme injuste répartition des biens et des maux au point de vue du mérite et de la justice absolue. De toutes ces manières d'envisager le mal naissent autant de problèmes, dont la principale nous conduirait à rechercher l'origine et le rôle du mal pour l'homme, problème dont la solution est dans l'explication de notre destinée présente et dans la nature de la vertu. Nous nous bornons à indiquer cette solution qui a été ou sera plus amplement développée dans d'autres articles de ce recueil. Voyez *Destinée, Immortalité, Vertu, Mérite, Providence, Optimisme.* On peut lire ou consulter tous les ouvrages des écrivains de l'école spiritualiste qui traitent de la morale, en particulier ceux de Platon, de Cicéron et de Sénèque; parmi les modernes : de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon, de Clarke et de Leibnitz; les écrits des contemporains où ce sujet est traité avec le plus d'éloquence et de clarté, entre autres le *Cours de droit naturel,* de M. Jouffroy; les *Leçons d'histoire de la philosophie morale,* de M. Cousin; et les œuvres de Ballanche.

C. B.

MALEBRANCHE. Entre Spinoza et Malebranche il y a de nombreuses et profondes analogies, soit sous le rapport des doctrines, soit sous le rapport du caractère et de la vie. Comme Spinoza, Malebranche a exagéré la tendance de Descartes à dépouiller les créatures au profit du Créateur. Tous deux, frêles et maladifs, ont vécu dans la retraite, absorbés par la contemplation de l'essence et des attributs de l'être infini. Mais autant les principes philosophiques les rapprochent, autant leurs croyances religieuses les séparent. Malebranche ignore, ou du moins ne veut pas s'avouer à lui-même ces analogies. Si quelqu'un les lui signale, il les repousse avec horreur. Il appelle Spinoza un misérable, et il s'écrie contre son système : « Quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! » Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638, de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, et de Catherine de Lauzon, qui eut un frère vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux, et conseiller d'Etat. On eut beaucoup de peine à l'élever, à cause de la faiblesse de sa constitution. Il reçut une éducation domestique, et

il ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophi collége de la Marche et sa théologie en Sorbonne. Il embrassa l ecclésiastique, et en 1660 il entra dans la fameuse congrégatio l'Oratoire. Jusqu'à l'âge de 26 ans, il s'appliqua sans goût et sans cès à des travaux de critique et d'érudition, ignorant encore sa v tion philosophique. Elle lui fut tout d'un coup révélée par la le du *Traité de l'homme,* de Descartes, qui, par hasard, lui tomba so main. Il fut tellement saisi par la nouveauté et la clarté des idées la solidité et l'enchaînement des principes, que de violentes palpita de cœur l'obligèrent plus d'une fois d'en interrompre la lecture. lors, il se consacra tout entier à la philosophie, et, après dix a d'une étude approfondie des ouvrages de Descartes, il fit paraît *Recherche de la vérité.* La *Recherche de la vérité* a pour objet l'étu l'esprit humain et de ses facultés, dans le but de donner des pour éviter l'erreur et pour avancer dans la connaissance des c On y trouve déjà, au moins en germe, toutes les théories métaphys qu'il a développées dans ses ouvrages ultérieurs, et principalemen ses méditations métaphysiques et chrétiennes, et dans ses entr sur la métaphysique et sur la religion. Tous ces ouvrages eure succès vraiment extraordinaire, grâce à l'originalité, à lélé de la doctrine, et aussi à la beauté du style. Malebranche, c écrivain, peut être placé à côté de Fénelon. Lui qui a tant dé contre l'imagination, en avait une très-noble et très-vive qu'il plier au service de la métaphysique et de la raison la plus sé Par elle, il donne de la couleur et de la vie aux choses les plus abs tes, du mouvement et du charme aux discussions les plus arides. les *Méditations,* dialogue sur un ton presque lyrique entre la cré et le Créateur, il s'élève au plus haut degré de l'éloquence et de l'i ration. « Si la poésie, dit très-bien Fontenelle, pouvait prêter des o ments à la philosophie, elle ne pourrait lui en prêter de plus phi phiques. » Malebranche réussit moins dans la polémique que da pure spéculation et la libre expression de ses doctrines. Il aimait m dogmatiser que discuter. Cependant, depuis la publication de la *cherche de la vérité,* il se trouva entraîné, malgré lui, dans une mique continuelle. Comme la plupart des grands philosophe XVIIe siècle, Malebranche était mathématicien et physicien. En 1 il fut nommé membre honoraire de l'Académie des sciences. S' blissant de jour en jour, et se desséchant jusqu'à n'être plus qu'un squelette, il mourut le 13 octobre 1715, spectateur tranquille Fontenelle, de cette longue mort.

Malebranche, comme Spinoza, croit que la vraie philosophi commencé qu'avec Descartes, pour lequel il professe l'admiration vénération la plus profonde. Cependant il ne jure pas sur la parc maître, et il n'adopte pas aveuglément toutes ses opinions; il qu'il modifie, il en est qu'il combat, il en est dont il tire des c quences entièrement nouvelles: mais, d'ailleurs, son esprit est ce Descartes; comme lui, il méprise la science du passé et se va l'ignorer. Il trouvait, disait-il, plus de vérité dans un simple pri de métaphysique et de morale que dans tous les livres historiques était plus touché par la considération d'un insecte que par toute

ire grecque et romaine. Il rejette également, en philosophe, d'une manière absolue, le principe de l'autorité, et pose l'évidence comme unique et infaillible caractère de la vérité philosophique. « Ne jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et les reproches secrets de la raison, » telle est la règle suprême de toute sa logique. Il distingue profondément l'évidence de la vraisemblance. La vraisemblance sollicite, mais n'entraîne pas nécessairement le consentement de la volonté, et jamais on ne peut la confondre avec la vérité et l'évidence, si nous ne consentons que lorsque nous avons conscience de ne plus pouvoir tarder à consentir sans faire un mauvais usage de notre liberté. Sans cesse Malebranche recommande la règle de l'évidence, sans cesse il la défend, soit contre les sceptiques, soit contre les théologiens ennemis de la raison et de la philosophie. Mais autant il recommande de ne consulter que l'évidence et la raison dans l'ordre des vérités naturelles, autant il recommande de ne consulter que la foi dans l'ordre des vérités surnaturelles. Cependant Malebranche est moins fidèle que Descartes à cette règle de distinction entre la théologie et la philosophie. Le dessein de Descartes est de séparer la religion de la philosophie; le dessein de Malebranche est de les unir. Constamment il s'applique à montrer non-seulement l'accord, mais l'identité de tous ses principes avec les vérités théologiques, et à donner une explication rationnelle des mystères de la foi. Entraîné par le désir de ramener à la raison et à l'ordre général du monde les mystères et les événements miraculeux qui servent de fondement au christianisme, il se précipite dans des nouveautés théologiques et dans les téméraires interprétations : c'est ainsi qu'il tente d'expliquer le péché originel par la transmission héréditaire des traces du cerveau; c'est ainsi qu'il représente l'eucharistie comme une figure de cette grande vérité philosophique, que Dieu ou la raison est la nourriture des esprits. Il incline visiblement à ne voir dans le déluge et les autres miracles qu'un effet naturel de lois générales inconnues, et il fait de l'incarnation une condition nécessaire de la création du monde. Enfin, de même que la plupart des théologiens cartésiens de la Hollande, il soutient que le langage des écritures est un langage figuré accommodé aux préjugés du vulgaire. Si Malebranche mêle ainsi la théologie et la philosophie, c'est qu'il est persuadé de l'unité fondamentale de la vérité philosophique et de la vérité théologique, et de l'identité de la vraie religion et de la vraie philosophie. Il dit dans son *Traité de morale :* « La religion, c'est la vraie philosophie.... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence. » A la fin de la quatrième méditation il s'écrie : « Ne vous êtes-vous pas voilé, ô Jésus, dans ce sacrement, pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence ? » Malebranche n'admet donc la distinction des vérités de la raison et de la foi qu'à un point de vue relatif et inférieur, ou par rapport aux esprits vulgaires; mais au point de vue absolu, et par rapport aux esprits qui savent consulter la raison, il reconnaît hautement leur unité essentielle, et tous ses efforts tendent à la mettre en évidence. C'est par là que

Malebranche excite les alarmes de l'orthodoxie et s'attire les plus vères reproches d'Arnauld et de Bossuet. Tous deux, non sans ra à leur point de vue, l'accusent de ruiner le surnaturel et les fondem mêmes de la foi chrétienne.

Nous voyons tout en Dieu, Dieu fait tout en nous, voilà les d grands principes de toute sa métaphysique. Le premier renferm théorie de l'entendement, et le second sa théorie de la volonté. L'l a pour essence la pensée. Connaître, se souvenir, imaginer, vo même, ne sont que des modifications de la pensée. L'âme est spiritu parce que toutes ses modifications se conçoivent, indépendammen l'étendue, et en excluent l'idée. Etant spirituelle, elle est une et in visible; mais, néanmoins, on peut distinguer en elle deux facult l'entendement et la volonté. L'entendement est la faculté qu'a l' humaine de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire d'apercevoir plusi choses; la volonté est la faculté de recevoir plusieurs inclination de vouloir différentes choses. Malebranche compare ces deux fac aux deux propriétés essentielles de la matière, qui sont le pouvoi recevoir différentes figures et la capacité d'être mue.

Dans l'entendement, il distingue trois facultés : les sens, l'imag tion et l'entendement pur. L'entendement pur seul nous donne la v ou la claire connaissance; les plaisirs et les douleurs, les sentime les connaissances obscures et confuses qui nous troublent, nous agi et nous empêchent de voir la pure lumière de la vérité, voilà la des sens, de l'imagination et des passions qui en sont la suite. A Malebranche ne cesse-t-il de les combattre et de nous mettre en g contre les égarements dont ils sont la cause. Toutefois, Malebra ne tombe pas dans les exagérations du stoïcisme, et il admet qu plaisirs des sens nous rendent actuellement heureux, que le plaisi un bien et que la douleur est un mal. De là des accusations sévère imméritées d'Arnauld et de Régis, qui lui reprochent de tomber l'épicurisme : car Malebranche enseigne en même temps que sou il faut fuir le plaisir quoiqu'il soit un bien, et supporter la dou quoiqu'elle soit un mal, et que, si tous les plaisirs nous rendent h reux, les plaisirs éclairés et raisonnables nous rendent seuls soliden heureux. D'ailleurs, aucune créature ne pouvant agir sur une a Dieu, selon un des principes fondamentaux de cette philosophie, l'unique cause du plaisir, et tout plaisir doit élever notre âme jus lui.

Par les sens et l'imagination, nous ne faisons que sentir, et nou connaissons pas. Les sens ne nous donnent que des sentiments obs et confus qui nous informent seulement de nos propres modificati et ne peuvent nous apprendre l'existence d'aucun être distinct de n mêmes. Toutes les qualités sensibles que le vulgaire attribue aux ol ne sont que nos propres sentiments. Les sentiments ne sont bons pour nous avertir de ce qui est utile ou nuisible, mais ils n'ont auc autorité par rapport à la vérité ou à la fausseté des choses. Nos se ments ne sont que ténèbres, et la lumière n'est que dans les idées. pas confondre entre sentir et connaître, voilà, selon Malebranche plus grand des préceptes pour éviter l'erreur. La plus grande parti la *Recherche de la vérité* est consacrée à l'analyse des erreurs où

iments nous entraînent. Nul philosophe, nul moraliste n'a traité plus de finesse et de profondeur de toutes les causes d'erreurs qui ndent des sens et de l'imagination. Toute cette analyse aboutit à ce d précepte, qu'il faut sans cesse travailler à se détacher du corps s'unir plus étroitement avec la raison et avec Dieu. D'une part, e âme tient au corps, et de l'autre, elle tient à Dieu. « L'esprit, dit ebranche, devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu, oportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu; parce que c'est qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il ugle, s'affaiblit et se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son s s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute imperfection. » Résister sans cesse à l'effort que le corps fait l'esprit, afin de nous unir de plus en plus avec la raison et avec u, voilà la condition nécessaire pour ne pas confondre entre sentir connaître et pour atteindre la vérité. Toute la logique de Malebranche peut se résumer en cette grande règle qui l'unit étroitement à la morale. Dans toute perception il distingue deux choses, le sentiment et l'idée : ainsi, dans la perception d'un corps quelconque, il y d'une part, le sentiment de la couleur, de la saveur; et, de l'autre, idée de l'étendue. Le sentiment est en nous et non pas en Dieu. Dieu produit en nous, mais il ne l'éprouve pas; il le connaît sans le sentir, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme qu'elle en est capable; c'est l'idée seule que Malebranche place en Dieu.

Laissons maintenant de côté les sentiments pour ne considérer que ce qu'il entend par l'entendement pur et par les idées. La théorie de l'entendement pur n'est autre chose dans Malebranche que la théorie de la vision en Dieu. Ce n'est pas dans la *Recherche de la vérité*, mais dans les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens métaphysiques* qu'il faut chercher cette doctrine à son plus haut degré de clarté, d'élévation et de vérité. Ainsi, tandis que dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche semble mériter le reproche de placer en Dieu des choses particulières et contingentes, il établit dans tous ses ouvrages ultérieurs, avec la plus grande clarté, que nous ne voyons en Dieu que le général et l'absolu. Arnauld veut lui opposer saint Augustin, selon lequel nous ne voyons en Dieu que ce qui est immuable; Malebranche répond que son opinion est la même que celle de saint Augustin. Quand il dit que nous voyons toutes choses en Dieu, il veut seulement parler des choses que nous voyons par idée; or, nous ne voyons par idée que des choses éternelles et immuables, les nombres, l'étendue, les essences des choses. « J'avoue, dit-il dans les *Conversations chrétiennes*, que nous voyons en Dieu les vérités éternelles et les règles immuables de la morale. Un esprit fini et changeant ne peut voir en lui-même l'éternité de ces vérités et l'immutabilité de ces lois, il les voit en Dieu; mais il ne peut voir en Dieu des vérités passagères et des choses corruptibles, puisqu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit immuable et incorruptible.... Voici comment nous voyons en Dieu ces mêmes choses.... Nous ne les connaissons pas dans la volonté de Dieu comme Dieu même, mais nous les connaissons par le sentiment que Dieu cause en nous à leur présence. Ainsi, lorsque je vois le soleil, je vois l'idée de cercle en Dieu et j'ai en moi le sentiment de lumière qui me marque que cette idée représente quelque chose de créé

et d'actuellement existant ; mais je n'ai ce sentiment que de Dieu, qui certainement peut le causer en moi, puisqu'il est tout-puissant et qui voit dans l'idée qu'il a de mon âme que je suis capable de ce sentiment. Ainsi, dans toutes les connaissances sensibles que nous avons des choses corruptibles, il y a idée pure et sentiment. L'idée est dans Dieu, le sentiment est dans nous, mais venant de Dieu. C'est l'idée qui représente l'essence de la chose, et le sentiment fait seulement croire qu'elle est existante, puisqu'il nous porte à croire que c'est elle qui la cause en nous, à cause que cette chose est pour lors présente à notre esprit, et non pas la volonté de Dieu, laquelle seule cause en nous ce sentiment.» Il en est de même de toutes les choses matérielles : nous ne les voyons pas en Dieu, car elles sont changeantes et corruptibles, mais nous voyons en Dieu leur principe éternel : à savoir, l'idée de l'étendue, intelligible, infinie, archétype des corps, et les rapports éternels qu'elle contient en elle, rapports qui constituent les vérités géométriques. Les idées éternelles et nécessaires ne sont pas distinctes de Dieu, selon Malebranche, elles constituent son essence même. Nous voyons ces idées parce que nous voyons Dieu, étant en continuelle participation avec lui par l'idée de l'infini qui est Dieu, et qui toujours est présente à notre esprit. Mais pourquoi placer ces idées en Dieu et ne pas les considérer comme de simples modifications de notre esprit? Malebranche combat vivement cette opinion, qu'il attribue à la vanité naturelle de l'homme, à l'amour de l'indépendance et à un désir impie de ressembler à celui qui comprend en soi toutes les perfections et tous les êtres. Comment l'homme, être limité et changeant, serait-il le sujet d'idées éternelles et nécessaires? Comment tirer d'un être particulier l'idée de l'être absolu, d'un être imparfait, l'idée de la perfection souveraine et d'un être fini, l'idée d'être infini? Le foyer de la lumière qui nous éclaire n'est pas en nous, mais hors de nous; c'est Dieu seul qui est notre lumière. *Dic quia tu tibi lumen non es ;* Malebranche oppose sans cesse à Arnauld ces paroles de saint Augustin. L'idée de l'infini, l'idée de l'étendue intelligible, l'idée d'ordre, voilà les idées nécessaires et éternelles qui jouent le plus grand rôle dans la métaphysique de Malebranche. L'idée de l'infini, c'est Dieu lui-même ; Dieu et son idée sont une seule et même chose, parce qu'aucune idée ne peut représenter l'infini. L'idée de l'étendue intelligible, indéfinie, est le principe de la perception des choses matérielles, elle en est l'idée primordiale et l'archétype. Malebranche distingue profondément cette étendue intelligible de l'étendue matérielle et créée : la première est éternelle, nécessaire, infinie, mais la seconde ne l'est pas. Bien loin que nous l'apercevions comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui nous apprenne son existence. La matière ne peut agir sur notre esprit et se représenter à lui; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible; elle n'est visible que parce qu'à l'occasion de la présence des corps, Dieu représente à l'esprit l'étendue intelligible. Cette étendue intelligible, selon Arnauld, serait inintelligible. Placés à un point de vue supérieur à celui d'Arnauld, nous croyons comprendre Malebranche, malgré quelques obscurités en ce point important de sa doctrine. En effet, Dieu ayant créé l'étendue, il possède nécessairement en lui et l'idée de l'étendue et la réalité infinie d'où découle la réalité finie de l'étendue créée. A moins

qu'on ne veuille faire dériver de rien la réalité de l'étendue ou de la matière créée, il faut bien qu'elle soit éminemment contenue dans le sein de l'être infini. De même que Malebranche, Fénelon place avec raison dans la réalité suprême de Dieu le principe de tout ce qu'il y a de réel dans l'étendue créée, et, comme Malebranche, sur cette même question il est quelquefois embarrassé et obscur.

Ces obscurités et ces difficultés tiennent uniquement à la manière dont les cartésiens concevaient l'essence de la matière et de l'esprit. Après avoir ouvert un abîme entre l'esprit ayant la pensée pour essence et la matière consistant dans l'étendue, ils devaient être fort embarrassés à concevoir la coexistence de ces principes opposés au sein de la réalité suprême. Malebranche ne se trompe pas en plaçant en Dieu l'idée et le principe de la matière ; il se trompe à la suite de Descartes, en opposant la nature de l'esprit à celle de la matière, tandis qu'il aurait dû, avec Leibnitz, les considérer également comme des forces essentiellement actives et distinctes les unes des autres. L'idée d'ordre, telle que la conçoit Malebranche, comprend les rapports de perfection et les vérités pratiques, de même que l'idée de l'étendue intelligible comprend les rapports de grandeur et les vérités spéculatives. L'idée d'ordre est, pour lui, l'idée de la justice absolue, elle est le principe et le fondement de la morale. Il définit l'ordre en soi : « L'ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie, auxquelles participent inégalement tous les êtres. » Cet ordre est la loi nécessaire, éternelle et immuable. Dieu même est obligé de la suivre, sans rien perdre de son indépendance car il n'y est obligé que parce qu'il ne peut ni errer, ni se démentir, ni avoir honte de ce qu'il est. Cette loi est notifiée à tous les hommes par l'union naturelle, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison. En vertu de cette union avec Dieu, tous les êtres raisonnables apercevant en Dieu les mêmes rapports de perfection, il en résulte que la justice est absolue, que ce qui est juste à notre regard est également juste au regard de tous les hommes, au regard des anges et au regard de Dieu même. Qui n'agit pas en vue de l'ordre, quoi qu'il fasse, n'est pas vertueux. Malebranche développe toutes les conséquences de ce principe dans son admirable *Traité de morale*. Il identifie l'amour de l'ordre ou de la justice avec l'amour de Dieu.

Il appelle raison l'ensemble de ces idées éternelles que découvre notre esprit dans son union avec Dieu. Selon Malebranche, la raison est la sagesse, le verbe de Dieu même ; c'est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde : *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, comme le dit saint Jean. La raison n'appartient pas à l'homme, car toute créature est un être particulier, et la raison qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle et absolue. « Je vois que deux et deux font quatre, qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or, je ne vois pas ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient pas dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences : car, si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être assuré aussi

bien que je le suis que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. (*Traité de morale,* c. 1er.) Partout Malebranche insiste sur ce caractère d'universalité qui est propre à la raison. « Elle est la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et chez les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers. »

Elle est souveraine et infaillible; elle décide absolument du vrai et du faux, du juste et de l'injuste. Quiconque la consulte sincèrement dans le silence des passions ne peut s'égarer. Malebranche va plus loin encore, et soutient qu'on ne peut l'accuser sans impiété d'être susceptible de nous tromper. « C'est une impiété que de dire que cette raison universelle, à laquelle tous les hommes participent et par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur; ce n'est pas sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres; ce n'est pas l'union qu'elle a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas même en un sens, celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt, c'est qu'il veut se tromper lui-même, c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger avant de s'être donné la peine d'examiner, c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose. » (12e *éclaircissem. sur la Recherche de la vérité.*) Quand Malebranche parle de la raison, son langage, d'ordinaire si élégant et si noble, prend un nouveau caractère d'élévation et de grandeur. Il affirme que Jésus-Christ est cette même raison visible et incarnée, et c'est ainsi qu'il rattache sa philosophie à sa théologie. Nul philosophe n'a établi avec plus de force, de netteté et de profondeur, les vrais caractères de la raison. Par là il est supérieur à Descartes, qui, sous prétexte de ne pas limiter la toute-puissance de Dieu, n'admet pas de vérités immuables et absolues, mais seulement des décrets arbitraires et essentiellement révocables, quoiqu'il faille reconnaître cependant, dans la preuve fondamentale de l'existence de Dieu donnée par Descartes, le germe de la vision en Dieu et de la raison impersonnelle. Fénelon, Bossuet lui-même, et de nos jours l'école éclectique relèvent de Malebranche par la manière dont ils entendent la nature des vérités absolues, et les caractères de la raison dont elles émanent. Ainsi la doctrine de la vision en Dieu de Malebranche est essentiellement vraie. Ce qu'elle contient de faux vient du principe que Dieu fait tout en nous, et non du principe que nous voyons tout en Dieu. Malebranche a raison lorsque dans tout fait de connaissance il distingue sous le nom de sentiment le particulier et le contingent qu'il place en nous, et sous le nom d'idée, le général et l'absolu qu'il place en Dieu. Il ne se trompe que lorsqu'il suppose que les sentiments qui sont en nous ne sont pas le résultat de notre activité, mais une modification produite en nous directement par Dieu même.

Les idées et les sentiments, voilà, selon Malebranche, les seuls objets immédiats de notre esprit. Aussi pense-t-il que la révélation seule peut nous assurer de l'existence du monde, ce monde n'ayant aucune action sur nous, et nos idées et nos sentiments qui viennent de Dieu demeurant les mêmes, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas. Mais ébloui, pour ainsi dire, par la splendeur de ces idées que notre âme contemple en Dieu, Malebranche perd le sentiment de l'évidence et de la réalité

a conscience dans laquelle elles font leur apparition. De là la plus tendue et la plus grave contradiction avec les principes fondamen- t de la philosophie de Descartes. Descartes pose comme fondement omme point de départ de toute vérité, l'irrésistible autorité du té- gnage de la conscience; selon Malebranche, au contraire, la con- nce n'est qu'un sentiment vague et obscur : nous ne connaissons ne que par la conscience, c'est-à-dire par sentiment, et non par ; d'où il suit que l'âme nous est moins clairement connue que le s, dont nous voyons l'idée archétype en Dieu. Ainsi le plus spiri- iste des philosophes abandonne Descartes pour se rapprocher de bes et de Gassendi. Comment Malebranche n'a-t-il pas pris garde que s ne pouvions connaître l'âme de même que le corps qu'à la condi- de l'idée, et qu'en ébranlant la certitude et la clarté du témoignage a conscience, il ébranlait la certitude même de la vision en Dieu, t elle est le fondement et le point de départ nécessaire?

côté de la faculté de recevoir des idées, il y a dans l'âme la faculté ecevoir des inclinations ou la volonté, de même que dans la ma- coexiste la capacité d'être mue avec la propriété de recevoir des res. Pour Malebranche, comme pour Descartes, la volonté n'est me forme de la pensée; tantôt il la confond avec le jugement, et ôt avec ce désir naturel qui nous porte vers le bien. Il fait dériver Dieu toutes les inclinations de la volonté comme tous les mouvements a matière. Les inclinations naturelles des esprits, dit-il, sont des itions continuelles de la volonté de celui qui les a créées. Primitive- nt, toutes ces inclinations sont droites, et c'est l'homme qui les cor- mpt en les détournant vers de mauvaises fins. Dieu, dans tout ce il fait, ne pouvant se proposer d'autre fin principale que lui-même, dû rapporter à lui toutes les inclinations qu'il a mises en nous. En t, toutes dérivent d'une inclination fondamentale vers le bien en éral, qui est Dieu lui-même. Malebranche définit donc la volonté, pression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en éral. C'est uniquement en vertu de cette impulsion divine que l'es- désire, qu'il veut, qu'il hait ou qu'il aime. Sans cette impulsion, emeurerait indifférent et immobile, privé d'inclination, d'amour et volonté. Quelle sera la part de la liberté de l'homme, entraîné vers bien par cette fatale et irrésistible impulsion? Malebranche entend, liberté, la force qu'a l'esprit de détourner cette impulsion sur les ts qui nous plaisent et de déterminer à quelque objet particulier nos inations naturelles, lesquelles, auparavant vagues et indéterminées, tendaient que vers le bien en général. Déterminer la tendance de inclinations, les fixer sur un certain bien plutôt que sur un certain e, voilà en quoi consiste le pouvoir de l'esprit. Malebranche s'ef- e de faire la part de l'homme et de Dieu dans le fait de la volonté. t Dieu qui nous pousse sans cesse, et par une impulsion invincible, s le bien général; et c'est Dieu aussi qui nous représente l'idée d'un particulier vers lequel il nous pousse en vertu de ce mouvement éral. Quant à l'homme, il voit ce bien particulier que Dieu lui sente, il se sent attiré vers lui, mais il est libre de s'y arrêter ou de as s'y arrêter. En effet, qu'au lieu de se précipiter tout d'abord ce bien particulier, il l'examine attentivement, et il verra que ce

bien particulier n'est pas le vrai bien, le bien suprême, et il pourri laisser de côté, précisément en vertu du mouvement qui le porte ver: bien suprême. Discerner les vrais biens des faux biens, et, en con quence, suspendre notre amour à l'égard de chaque bien particul jusqu'à ce que nous soyons assurés de sa conformité avec l'ordre, v la part de notre liberté. De là ce grand précepte de la morale de Ma branche : Ne jamais aimer un bien absolument, si l'on peut sans mords ne le point aimer. Remarquons que c'est seulement au p d'une inconséquence que Malebranche peut faire cette part ou mé une part quelconque à la liberté humaine; car le principe que les ci tures sont destituées de toute causalité, et que Dieu, unique cause ficiente, opère tout en elles, le conduit nécessairement à une négat absolue de la liberté : aussi à peine a-t-il fait cette concession à l'in pendance de la créature, qu'il semble s'en repentir, et il prétend que pouvoir de diriger notre amour, de suspendre notre action et notre gement, n'a rien de réel et n'est pas même une modification que n imprimons à nous-mêmes, par cette raison que Dieu seul est l'aut de toute réalité et de toute modification. Il nous avertit que cette s pension n'est ni un acte ni un produit de l'homme, mais quelque ch de purement négatif et dépourvu de toute espèce de réalité. Si de Malebranche conserve le mot de liberté, il supprime la chose.

Après avoir considéré l'âme en elle-même, il faut, avec Malebranel la considérer dans ses rapports avec le corps. Il fait reposer la fc l'existence des corps sur l'unique fondement de la révélation, et repou l'argument de la véracité divine de Descartes. Nous ne savons qu'i a un monde extérieur que parce que Dieu, dans les livres saints, nc assure de l'existence de ce monde. Toutes les créatures étant incapab d'action, elles ne peuvent, en aucune façon, agir les unes sur autres, et l'âme en particulier ne peut agir sur le corps, ni le coı réagir sur l'âme. D'où vient donc cette croyance commune qui attrib à l'action de la volonté un certain nombre de mouvements du cor] Malebranche l'explique de la même manière que cette autre croyar analogue en vertu de laquelle nous nous croyons la cause de nos idé Le mouvement du corps suit notre volonté, de même que l'idée s notre désir, et nous concluons que le premier fait est la cause du secoı comme s'il y avait quelque rapport nécessaire entre notre volonté el mouvement des parties de notre corps. Nous prenons l'occasion ou condition pour la cause. Si l'âme n'agit pas sur le corps, à plus fo raison le corps n'agit pas sur l'âme; nul changement n'arrive da l'âme par l'action des objets extérieurs. Croire qu'ils peuvent être cause de quelque sentiment ou de quelque connaissance, c'est leur tribuer une puissance qui n'appartient qu'à Dieu seul. Si les corps n' aucune puissance sur l'âme, ils n'en ont également aucune les uns s les autres. Comment donc expliquer l'accord et l'apparente récipro qui existe entre l'âme et le corps et entre toutes les parties de l'unive C'est Dieu, selon Malebranche, qui, par une intervention continuel établit et maintient l'harmonie de ces rapports entre toutes créatures. Aucune d'elles ne peut être une vraie cause; mais chac d'elles devient une cause occasionnelle, c'est-à-dire une occasio propos de laquelle entre en exercice l'unique vraie cause, qui est Di

« Dieu, dit-il, ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière constante et uniforme par les voies les plus simples et les plus dignes de ses autres attributs. » Tel est le principe qui contient toute sa doctrine sur le rapport des substances créées les unes avec les autres. Un corps en choque-t-il un autre, ce choc ne sera pas la cause véritable, mais seulement la cause occasionnelle du mouvement du corps choqué, c'est-à-dire qu'il est l'occasion à propos de laquelle la cause unique et suprême intervient, d'après une loi constante, pour mettre en mouvement le corps choqué. Il en est de même de toutes les actions apparentes des corps les uns sur les autres : leur force mouvante n'est que l'efficace de la volonté divine qui les conserve successivement en différents lieux. Les rapports entre le corps et l'esprit s'expliquent de la même manière; le corps et l'esprit ne sont, à l'égard l'un de l'autre, que causes occasionnelles des changements qui s'accomplissent en eux. Dieu a donné aux âmes, à l'occasion de ce qui se passe dans leurs corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leurs mérites et la matière de leurs sacrifices. De même, il a donné aux corps, à l'occasion des désirs et des volontés de l'âme, cette suite de mouvements qui est nécessaire à la conservation de la vie. L'alliance entre l'âme et le corps ne consiste donc pas dans une action réciproque, mais dans une correspondance naturelle et mutuelle continuellement entretenue par Dieu, des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. Malebranche définit encore cette union, une réciprocation mutuelle de nos modalités appuyée sur le fondement éternel des décrets divins. Il célèbre sans cesse les avantages de cette doctrine pour la morale et la religion. Elle nous apprend à n'aimer, à ne craindre, à n'adorer que Dieu, tandis que l'efficace des créatures étant admise, il serait raisonnable de les aimer et de les craindre, ou même de les adorer, comme faisaient les païens. Mais ce prétendu avantage n'existe même pas, pas plus que celui de diminuer le nombre des volontés particulières de Dieu, que Malebranche ne fait pas moins vivement valoir en faveur des causes occasionnelles. En effet, nous aurions tout autant de raison d'aimer ou de craindre les causes occasionnelles que si elles étaient de vraies causes, puisqu'elles déterminent, à notre avantage ou à notre détriment, l'efficace de l'unique vraie cause. On ne comprend pas davantage comment les causes occasionnelles épargneraient à Dieu des volontés particulières, puisque les causes occasionnelles sont elles-mêmes l'effet d'une volonté particulière de Dieu. Ainsi l'homme de Malebranche est un véritable automate dont Dieu fait mouvoir tous les ressorts, et la théorie de la volonté vient aboutir au même résultat que la théorie de l'entendement. C'est en Dieu et par Dieu que notre esprit veut et aime, comme c'est en Dieu et par Dieu qu'il comprend et raisonne. L'esprit ne peut rien connaître si Dieu ne l'éclaire, rien vouloir si Dieu ne l'agite vers lui. Tout vient de Dieu et rien de la créature, voilà le premier et le dernier mot de toute la métaphysique de Malebranche.

Si Malebranche réduit l'homme à n'être qu'un simple automate dans les mains de Dieu, à plus forte raison l'animal. Il y a peu de carté-

siens qui aient soutenu l'automatisme absolu des bêtes avec plus d'intrépidité et avec un plus souverain mépris de l'opinion du vulgaire, qui leur attribue de la sensibilité et de l'intelligence. Auraient-elles donc mangé du foin défendu? répondait-il ironiquement à ceux qui défendaient l'existence du sentiment dans les bêtes.

Il ne suffit pas à Malebranche de nous avoir montré Dieu seul agissant dans la créature, il nous le fait voir encore en lui-même dans ses attributs et dans sa providence. Toute sa théodicée, comme celle de Descartes, repose sur l'idée de l'infini; mais il éclaircit et confirme encore la preuve de Descartes, en montrant qu'il y a identité entre l'infini et son idée. L'infini ne peut être distingué d'un archétype ou d'une idée qui le représente, parce que rien de fini ne représente l'infini. Nous ne pouvons voir l'infini qu'en lui-même; or, nous sommes certains que nous voyons l'infini; donc l'infini existe, puisque nous ne pouvons le voir qu'en lui-même. C'est là ce qu'exprime encore Malebranche avec la plus profonde et la plus énergique concision, en disant : « Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Dieu est l'être par excellence, l'être des êtres. Il enferme en lui toute réalité, et toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de son être divin. Pour savoir de la nature tout ce qu'il nous est donné d'en savoir, il faut consulter attentivement l'idée de la perfection souveraine. Dieu étant l'être souverainement parfait, on ne peut faillir en lui attribuant tout ce qui témoigne de quelque perfection. Ainsi il est tout-puissant, éternel, nécessaire, immuable, immense : il est immuable, car seul il peut produire en lui du changement, et ses décrets, formés sur son éternelle sagesse, ne sont pas sujets à révision; il est immense, car son être est sans limites. L'immensité de Dieu est sa substance même partout répandue, partout tout entière, et remplissant tous les lieux sans extension locale. Créer et conserver sont pour lui une seule et même action. Il est vrai que nous ne pouvons connaître, par une idée claire, cette efficace infinie de la volonté par laquelle il donne et conserve l'être à toutes choses. Mais, si on jugeait la création impossible, parce que nous ne pouvons concevoir la puissance de Dieu capable de produire quelque chose de rien, il faudrait aussi la juger incapable de remuer un fétu, l'un étant aussi difficile à concevoir que l'autre. » Si Malebranche croit à la création du monde ou des substances, il ne croit pas à leur anéantissement; il juge que l'éternité des substances eût marqué une indépendance qui ne leur appartient pas, et que leur anéantissement marquerait de l'inconstance dans celui qui les a créées. (*Traité de la nature et de la grâce*, 1er discours.) Dieu est souverainement sage; non-seulement il est sage, mais il est la sagesse même. Il n'est pas éclairé, il est la lumière, car il contient et voit dans sa substance tous les rapports intelligibles et toutes les idées des choses, car la raison est son essence même. Il en est de même de sa justice. Dieu n'est pas seulement juste, mais il est la justice même, puisque la justice consiste dans l'ordre éternel des perfections divines. C'est en lui que nous voyons tous les rapports de perfection, comme tous les rapports de grandeur dans toutes ses affections et toutes ses déterminations. Il suit invinciblement les conseils de sa justice et de sa sagesse. Quoi de plus aimable que ce qui est souverainement parfait? Donc

Dieu, l'être souverainement parfait, ne peut ni ne pas s'aimer lui-même, ni aimer autre chose que lui-même. Dieu n'aime que ses perfections infinies, et cependant il aime les créatures, précisément en raison de cet amour nécessaire qu'il a pour ses perfections infinies. Ce qu'il aime dans les créatures, c'est lui-même, ce sont ses propres perfections, et il les aime en raison du degré suivant lequel elles y participent. Ainsi, dans l'amour infini qu'il a pour ses perfections, est contenue la règle et la mesure de son amour pour les créatures. Cet amour de Dieu pour sa propre substance est le principe de l'amour des créatures pour lui-même. C'est lui qui a imprimé à nos âmes ce mouvement qui les ramène vers lui comme à leur fin suprême. Quelle est la nature de cet amour que la créature doit au Créateur? Dans cette question, si vivement controversée pendant le XVIIe siècle, Malebranche, de même que Bossuet, se prononce à la fois contre l'amour mercenaire de certains casuistes, et contre le pur amour de Fénelon. Sans nul doute, notre amour doit se terminer à Dieu, et non à notre propre félicité; mais Dieu étant la source de toute félicité, il nous est impossible de séparer notre félicité de l'amour qui en est la source. La volonté étant l'amour de la béatitude, dit Malebranche, il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par amour de béatitude, puisqu'on ne peut l'aimer que par la volonté : d'où il conclut que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé, en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être.

Malebranche ne sépare pas la liberté de Dieu de ses autres perfections, de sa sagesse et de sa justice, et combat vivement l'erreur de la liberté d'indifférence dans laquelle était tombé Descartes. Sans nul doute, Dieu est tout-puissant et peut faire tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir que ce qui est sage, en vertu de sa sagesse souveraine; il ne peut vouloir autre chose sans déchoir de cette sagesse infinie. La justice et l'ordre sont l'essence de Dieu même. Dieu ne pourrait agir contre l'ordre sans agir contre son essence même, sans cesser d'être ce qu'il est. Malebranche a signalé avec une admirable force les conséquences de la liberté d'indifférence, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre spéculatif. Il montre que si toutes les vérités dépendent d'un décret arbitraire de la volonté de Dieu, tout n'est plus que désordre dans la science et dans la morale. Ce faux principe, dit-il, que Dieu n'a pas d'autre règle en ses desseins que sa pure volonté, répand des ténèbres si épaisses, qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien. Loin de témoigner de sa dépendance, cette harmonie nécessaire entre la volonté et la sagesse de Dieu témoigne de l'excellence de sa nature. Ainsi, selon Malebranche, comme selon Leibnitz, la nécessité qui préside aux déterminations divines n'est pas une nécessité aveugle, mais une nécessité morale, au sein de laquelle se concilient d'une manière excellente sa liberté et sa sagesse souveraine : de là l'optimisme et les vues les plus solides et les plus profondes sur les voies de Dieu dans la création et sur le gouvernement du monde.

Dieu agissant selon ce qu'il est, et par amour pour ses perfections, a dû se proposer, en créant le monde, un ouvrage qui, par sa beauté et

par son excellence, pût lui procurer un honneur digne de lui. Mais quel monde fini et profane sera digne de l'élection et de l'amour de Dieu ? C'est seulement avec le dogme de l'incarnation que Malebranche croit trouver un tel monde. « L'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire.... Laissons à la créature le caractère qui lui convient, ne lui donnons rien qui approche des attributs divins; mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. » (9me *Entretien sur la métaphysique.*) Or, selon Malebranche, le monde ne peut devenir digne de la complaisance de Dieu que par l'union d'une personne divine avec lui. Il n'y a que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur : de là la nécessité de l'incarnation. L'incarnation n'est pas un fait miraculeux subordonné par la bonté infinie de Dieu à la chute de l'homme, mais la condition nécessaire de la création. Arnauld, Bossuet et Fénelon ont combattu cette nouveauté théologique; mais Malebranche ne se borne pas à fonder l'optimisme sur le dogme de l'incarnation, il le justifie par les arguments les plus rationnels contre les objections ordinaires tirées du spectacle des choses de ce monde.

Si vous voulez apprécier le mérite d'un ouvrier, il y a deux points à considérer : l'ouvrage lui-même, et les voies par lesquelles il a été produit. Il en est de même à l'égard de Dieu et du monde. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder. Il n'a pas voulu faire l'ouvrage le plus parfait possible considéré en lui-même, mais l'ouvrage le plus parfait joint aux voies les plus parfaites et les plus dignes de lui. « Dieu, dit Malebranche (*ubi supra*), a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et, comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait le plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder.... Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins. » Malebranche revient sans cesse sur cette distinction de l'ouvrage et des voies. Il a le tort de les opposer les uns autres, et même de sembler mettre la perfection des voies au-dessus de la perfection de l'ouvrage, au lieu de les confondre, comme a fait Leibnitz, au sein du meilleur des mondes possible. Mais un des plus solides arguments qu'il emploie en faveur de l'optimisme est celui de la généralité des voies. Agir par des volontés particulières est le propre d'une intelligence bornée qui ne voit ni la suite, ni l'enchaînement, ni l'ensemble des choses, mais seulement des détails et des circonstances actuelles. C'est, au contraire, le propre d'une intelligence infinie d'agir par des volontés générales, c'est-à-dire d'embrasser dans un décret unique toute la suite des

Quelle marque plus éclatante de puissance et de sagesse que de diversité infinie des phénomènes et de maintenir l'harmonie entier par deux ou trois lois générales du mouvement! Or, que Dieu nous révèle sa puissance et sa sagesse, car il a fait l'univers par deux lois du mouvement les plus simples de la loi du mouvement en ligne droite et la loi du choc. Male- a célébré avec une admirable éloquence cette divine providence manifeste également par des lois générales dans l'infiniment et dans l'infiniment grand, dans la construction d'un insecte les révolutions des astres, dans les merveilles de l'union de des corps et des déterminations de l'unique cause efficiente par occasionnelles. Cependant Malebranche excepte tous les êtres nisés, toutes les plantes et tous les animaux de cette production des choses par les seules lois générales du mouvement; et, point, il se sépare encore de Descartes auquel il reproche d'avoir tenté d'expliquer mécaniquement la formation du fœtus. Il se à montrer les admirables desseins de la sagesse de Dieu et les finales niées par Descartes dans la construction des corps orga- Il suppose que Dieu a compris de toute éternité, dans le plan du de, les germes de tous les genres d'êtres organisés. Il a créé pour genre un premier germe contenant en lui, enchâssés les uns autres à l'état d'infiniment petits, les germes de tous les même nature qui ont existé ou existeront dans le monde. Les la communication des mouvements ne servent qu'à dégager et à leur donner l'accroissement qui les rend visibles à nos Cette hypothèse de la préexistence de tous les germes dans le plan monde a été adoptée et développée par Leibnitz. En même temps que système des volontés générales donne la plus haute idée possible de la providence, il le justifie contre les objections tirées des misères des imperfections de ce monde. Il représente ces imperfections et ces misères comme une suite nécessaire des lois admirables établies par lui. Dieu ne les a pas établies en vue de ces imperfections et de ces misères qui devaient en être la suite, mais parce que, étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former un ouvrage admirable. Si la providence de Dieu était particulière au lieu d'être générale, elle ne rait pas les caractères de sa sagesse, et son ouvrage serait digne dernier mépris. Pourquoi la grêle qui détruit les moissons, pourquoi de monstres, pourquoi tant de fléaux, pourquoi la pierre qui écrase tombant l'homme juste tout aussi bien que le méchant? Il n'est point bonne réponse à toutes ces questions dans le système d'une providence particulière. Il est dangereux de dire que Dieu, par ces fléaux, punir les méchants lorsqu'une expérience de tous les jours démontre que les bons et les méchants en sont également les victimes. Mais, contraire, dans le système d'une providence générale, tous ces fléaux expliquent et se justifient. Si la grêle brise les fruits, si le feu brûle villes, si la peste enlève les populations, ce n'est pas l'effet d'une nature aveugle ni d'un Dieu inconstant et cruel, mais la suite nécessaire de ces lois que Dieu a établies en vue de la plus grande perfection possible de son ouvrage. Il ne les a point faites pour de semblables effets, mais pour le plus grand bien et la plus grande beauté de l'univers; il

ne les a pas faites à cause de leur stérilité, mais à cause de leur ad-rable fécondité. Dieu fait tout sans doute, mais il ne fait pas tou de même manière. Il veut positivement la perfection de son ouvrage, et ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi des lois générales, uniformes et constantes, et parce que le mal n'arrive dans le monde que comme une conséquence inévitable de ces lois qui sont les meilleures possibles. Ainsi se concilient avec la bonté et la sagesse de Dieu tous les maux et toutes les imperfections de ce monde.

Malebranche s'efforce de transporter cette idée d'une providence générale jusque dans le domaine théologique de la grâce et du surnaturel; il y fait aussi agir Dieu par des voies simples, générales et constantes. Dieu distribue la grâce, comme la pluie, par des lois générales : voilà pourquoi elle tombe tout aussi bien sur des âmes endurcies que sur des cœurs préparés. De là tant de grâces inefficaces, de là tant de réprouvés. Il eût pu sans doute remédier à ces suites fâcheuses et sauver tous les hommes en multipliant à l'infini les volontés particulières; mais il en est empêché par sa sagesse qu'il aime plus que son ouvrage, et par la règle immuable et nécessaire qui est la règle inviolable de sa conduite. C'est ainsi que son système sur la grâce se rattache à son système sur la nature. Malebranche tend même à ramener à des lois générales les miracles dans l'ordre de la nature comme les miracles dans l'ordre de la grâce. Il est vrai que, comme chrétien et prêtre, il proteste de sa foi aux miracles; mais d'une autre part, entraîné par la raison et par les principes de sa métaphysique, il tend à nier la chose pour ne conserver que le nom. Qu'on en juge par les passages suivants : « O mon unique maître, j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre père que les effets ordinaires et naturels; mais je comprends présentement que la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage, à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté. Malheur aux impies qui ne veulent pas des miracles, à cause qu'ils les regardent comme des preuves de la puissance et de la sagesse de Dieu! Mais pour toi, ne crains point de les diminuer, puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et à faire paraître la sagesse de sa conduite. » (7ᵉ *Méditat.*) Lorsque Dieu fait un miracle, dit-il ailleurs, il agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues. Mais comment concilier cette prière, qui sans cesse sollicite une intervention particulière de Dieu, avec ce système des volontés générales? Malebranche ose la condamner en disant qu'elle n'est bonne que pour les chrétiens qui ont conservé l'esprit juif. Demander les biens éternels et la grâce de les mériter, anéantir son âme à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu, voilà en quoi consiste la vraie prière. (8ᵉ *Méditat.*) Quant à ceux qui, non contents de cette providence générale, veulent être l'objet d'une providence particulière à leur profit, il les traite durement. Il les accuse de n'avoir une piété ni sage ni éclairée, une piété remplie d'amour-propre et d'un orgueil secret; car le propre de l'orgueil est de rapporter à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Ce sont des hommes auxquels il semble que Dieu n'est bon qu'autant qu'il

faire du bien, et que pour les secourir il ne doit pas s'arrêter de la sagesse. (8e *Méditat.*)

Dieu que la raison nous révèle et dont nous venons, avec de déterminer les attributs? Il n'est pas loin de nous, car chacun de nous, ou plutôt nous sommes tous en lui; il est le esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps. lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *Non longe unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus movemur et sumus.* lui-même présente toute sa philosophie comme un com- de ces paroles de saint Paul. Mais ce commentaire exagéré avec lui toute la réalité des créatures en général, et la liberté me en particulier. Leur attribuer quelque causalité, c'est plus erreur, selon Malebranche, c'est une impiété et un retour au me. C'est par là que, sans le savoir, il touche à Spinoza, et c'est de vue que M. Cousin a eu raison de dire : « Voir tout en Dieu trer Dieu comme la cause première de tous les mouvements, rendre Dieu pour le seul et unique être véritable, dont tous ne sont que des accidents, n'est-ce pas au fond à peu près la chose, et sinon la même doctrine, au moins le même esprit? donc la grande erreur de la philosophie de Malebranche. Elle dans la philosophie de Descartes, qui avait séparé l'idée de substance. Malebranche a péché surtout par l'exagération du profondément philosophique et religieux de la grandeur de la dépendance des créatures. Mais, à côté de cette grande rencontrent dans sa philosophie les plus profondes vérités ture des idées, sur la raison universelle, sur les attributs de sur la providence. Il surpasse Descartes par la doctrine de la Dieu et de la raison impersonnelle, et il égale presque Leibnitz héodicée. »

a liste des ouvrages de Malebranche : *Recherche de la vérité*, aris, 1674. Elle eut six éditions successives, auxquelles Male- ajouta des éclaircissements. Elle fut traduite en latin, en an- grec moderne. — *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, aris, 1677; — *Traité de la nature et de la grâce*, Amst., in-12, *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, Cologne, *Traité de morale*, in-12, 1684; — *Entretiens sur la méta- et sur la religion*, in-12, 1688; — *Traité sur l'amour de* t. in-12, 1697; — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un chinois*, petit dialogue, 1708; — *Réponses de Malebranche* d, 4 vol. in-12, 1709; — *Réflexions sur la prémotion phy-* -12, 1715.

ges à consulter : *l'Eloge de Malebranche*, par Fontenelle; *oire de la philosophie du* XVIIe *siècle*, par M. Damiron; — *ianisme*, par M. Bordas-Demoulin. F. B.

ERTUS ou MAMERCUS CLAUDIANUS, connu dans l'histoire de phie comme auteur d'un traité *sur la Nature de l'âme*, était saint Mamert, archevêque de Vienne. Né au commencement le après J.-C., probablement dans cette même ville de Vienne, dès sa jeunesse à la vie religieuse, et parvint bientôt dans

l'Eglise à d'éminentes fonctions. Mais le dévouement qu'il y apporta ne nuisit en rien à l'activité de la pensée. C'est un esprit élégant et curieux. Le saint ministère et les lettres se partagèrent toujours sa vie : c'est le témoignage de Sidoine Apollinaire, son contemporain et son ami. Il reste même sous le nom de Mamercus Claudianus quelques compositions d'un intérêt tout littéraire et tout profane, sans parler des pièces que sa réputation de poëte chrétien lui a souvent fait attribuer et qu'une critique plus clairvoyante restitue aujourd'hui à leurs véritables auteurs. Mais le principal ouvrage du savant Gaulois est le traité *de Statu* ou *de Substantia animæ*, monument de philosophie très-remarquable, à part la barbarie du langage, qui est le cachet d'une décadence alors commune à tous les arts dans l'Occident. Renouvelant une erreur qu'on trouve dans plusieurs systèmes de la philosophie païenne et dans les écrits de plusieurs Pères de l'Eglise, notamment de Tertullien, d'Arnobe, d'Irénée, de Tatien et d'Origène, mais qui venait d'être réfutée avec autant de force que d'éclat par saint Augustin, dans son traité *sur l'Origine de l'âme humaine*, Faustus, alors abbé de Lérins (vers 471), depuis évêque de Riez, soutenait que Dieu est la seule substance vraiment immatérielle, mais que ni l'âme de l'homme ni même celle des anges ne participent à ce glorieux privilége de la spiritualité. Il allait jusqu'à nier que l'âme de Jésus-Christ, du Verbe incarné, fût un pur esprit tant que dura le miracle de l'incarnation. Le corps, disait-il, est ce qu'une action déplace et change, ce qui a une étendue divisible, des éléments susceptibles d'altération, des qualités variables, etc. Or, l'âme humaine a précisément tous ces caractères : elle est tour à tour dans notre corps et hors de notre corps, elle est forte ou faible, grande ou petite, selon les qualités, les fonctions qu'elle acquiert ou qu'elle vient à perdre ; elle jouit, elle souffre dans cette vie ou dans l'autre, d'une joie, d'une souffrance toute physique : l'âme est donc composée d'une matière plus subtile que celle de nos membres, mais enfin sujette aux mêmes conditions d'infirmité, et nulle créature en ce monde ne peut revendiquer, à titre de pure intelligence, une sorte de parenté avec son créateur. Entre Dieu et nous, il y a tout l'abîme qui sépare l'esprit de la matière. Telle est, en quelques mots, la doctrine du livre *de Creaturis*, publié d'abord sous le voile de l'anonyme, et auquel Mamertus, sans en connaître l'auteur, entreprit de répondre, sur les conseils de ses amis et particulièrement de Sidoine Apollinaire. La tâche ne semblerait pas difficile aujourd'hui ; elle l'était sans doute à une époque où toute lutte n'était pas terminée entre les vieilles philosophies et la religion nouvelle, et où la métaphysique orthodoxe n'avait pas encore dégagé nettement des théories des philosophes grecs tous les éléments qui s'accordent avec elle pour constituer l'ensemble du dogme chrétien. Aussi Mamertus ne parle-t-il de son travail qu'avec une grande modestie ; loin d'avoir épuisé la matière, il croit n'avoir guère tracé qu'une ébauche qu'achèvera l'intelligence du lecteur. Ce livre, où sont combattues pied à pied toutes les erreurs de Faustus, n'en a pas moins une valeur très-réelle ; et quand il ne serait pas vrai que, comme on l'a prétendu, il eût inspiré Descartes dans ses *Méditations*, il garderait encore une place assez considérable dans l'histoire de la philosophie. Le résumé que l'auteur …

dans sa dédicace à Sidoine Apollinaire, caractérise bien et philosophique qui y règne, et le style étrange qui dominait alors livres comme dans les écoles. « Le premier livre, dit ce résumé, par établir brièvement que la Divinité est impassible et étrangère affection; puis il engage avec l'adversaire une lutte variée de l'âme; ensuite, pour préparer le lecteur à des doctrines, il effleure quelque chose des doctrines de la géométrie, de tique et même de la dialectique, et, selon le besoin, des l'art de philosopher : tout cela avec modestie et réserve, dans juste mesure qu'il a été possible, non sans en venir aux mains à autre avec la partie adverse. — Le second livre, après un le, disserte utilement et à bonne intention sur la mesure, le et le poids, de manière qu'un lecteur attentif, avec l'aide de la suivant les degrés de la création, soit conduit, sinon au bon-contempler la Trinité créatrice de l'univers, du moins à une plus ferme de son existence. Depuis là jusqu'à la fin, tout s'appuie sur des témoignages. — Le troisième revient d'abord sur quelques discussions du commencement; puis il poursuit dans les adversaires blessés au précédent combat. Il déclare enfin dédaigner la paix, mais ne pas craindre davantage les attaques saire inconnu. » On voit là une méthode de philosophe et de où les raisonnements alternent avec les élans d'une foi arguments avec les autorités. Ainsi écrivait Faustus; ainsi docte et pieux adversaire, traitant d'ailleurs avec un égal l'autorité de la Bible et celle des sages païens, citant quelles disciples de Pythagore, Platon, Cicéron, puis s'efforçant lier leurs subtiles théories avec les traditions du Nouveau Tes-sur la vision de Lazare et l'apparition de l'ange Gabriel à la Marie : c'est une image originale de cette société demi-païenne chrétienne, demi-savante et demi-barbare, qui rappelle encore té en même temps qu'elle annonce le moyen âge. La théologie en âge se montre dans le raisonnement par où commence le Mamertus : Dieu, étant une substance spirituelle, n'a pu créer *à son image* sans lui donner une âme immatérielle; notre âme, n'est pas *égale* à celle de son Créateur; il suffit d'admettre ui soit *semblable*. Un peu plus bas, la mauvaise physique des défraye plusieurs pages de discussions subtiles sur la différence qui sent et des organes de la sensation; puis la métaphysique hagoriciens et de Platon vient en aide à l'auteur pour tirer de e même les preuves de l'immatérialité du principe pensant. onds d'érudition mixte qui caractérise à peu près tous les écri-son siècle, l'auteur a mis les qualités et les défauts d'un esprit t, exercé sous la discipline d'Aristote et de Platon; aux ma-les plus difficiles de la dialectique, il a uni les mouvements ssion parfois éloquente. C'est avec son esprit qu'il argumente, prouve, comme Descartes, la spiritualité de l'âme par son indi-, ou lorsqu'il adresse à Faustus ce singulier dilemme : « Tu que l'âme se compose d'une substance corporelle, mais plus ue celle de nos corps. Qui dit cela, je te prie? Evidemment . L'âme dit donc d'elle-même : Le corps de l'âme est plus subtil

que mon corps. Mais qu'est-ce que l'âme peut appeler *son corps*, ce n'est elle-même, puisqu'elle est corps ? Ou bien donc l'âme corps, et elle ne peut justement appeler sien ce corps de chair; ou, corps de chair est le corps de l'âme, l'âme elle-même en est distinct Il raisonne avec son cœur quand il soutient que l'âme ne peut déterminée par le lieu (*localis esse*), car elle est capable de l'idée Dieu, et l'idée de Dieu est trop grande pour subir une telle conditi ou quand il s'écrie avec l'enthousiasme d'un disciple reconnais qu'il ne croira jamais que Platon, cet inventeur, cet apôtre de tant vérités sublimes, ait pu avoir pour âme un agrégat d'éléments matéri Tout cela n'est pas, comme on voit, d'une égale rigueur au point vue philosophique, et ne justifie pas complétement les pompeux él que Sidoine Apollinaire prodiguait à son ami; mais tout cela forme, définitive, un ensemble plein d'intérêt et de variété. Ajoutez que sieurs des textes païens invoqués par Mamertus à l'appui de sa th par exemple ceux de Philolaüs et d'Archytas, seraient perdus pour sans la citation qu'il en a faite. Aussi l'ouvrage de Mamertus fut-il, la renaissance des lettres, un des premiers que l'impression se hâta reproduire (Venise, 1482); et dans les deux siècles suivants il a eu d' nombreuses réimpressions, soit dans les Recueils des Pères de l'Égli soit séparément, avec les opuscules plus ou moins authentiques même auteur. Mais, par un étrange retour, on ne voit pas que dep 1655 (éd. de Schott et Barth à Zwickau) il ait trouvé un seul édite ni un seul traducteur. Cependant la critique aurait droit de récla aujourd'hui une édition nouvelle où le texte du traité *de Statu ani* fût revu avec la sévérité qu'on apporte aujourd'hui à ces sortes recensions, et surtout enrichie d'un commentaire historique et phi losophique qui manque à toutes les éditions publiées jusqu'ici. Il aurait lieu aussi de discuter définitivement l'authenticité des opusc qu'on attribue à Mamertus, et d'ajouter aux textes réunis dans l'é tion de 1655 une lettre que Baluze a donnée dans ses *Miscellanea*, qui contient de curieux détails sur l'état intellectuel des Gaules v[e] siècle de l'ère chrétienne. En attendant ce travail si désir pour les amateurs de la philosophie ancienne, on lira avec beauc de fruit la dissertation courte et substantielle de M. Germain : *Mamerti Claudiani scriptis et philosophia* (in-8°, Montpellier, 1840) on peut consulter aussi l'*Histoire littéraire de France*, t. II, p. 4 454. E. E.

MANDEVILLE (Bernard DE) est le nom de l'un des écriva le plus souvent cités par les philosophes du XVIII[e] siècle. Il naqu vers 1670 à Dort, en Hollande, d'une famille d'origine française, de bonne heure il fut destiné à la profession de médecin. Après avoi pris le grade de docteur à Leyde, il se rendit en Angleterre, où le sciences expérimentales brillaient déjà d'un grand éclat, mais où Man deville ne parvint jamais à exercer son art avec quelque réputatio Comme il ne pouvait supporter l'idée de rester dans l'obscurité, il mit, en 1704, à écrire dans la langue de sa patrie adoptive, en an glais. Son genre d'esprit, son tour d'imagination le porta à publier, les rendant plus mordantes par une application directe à son époqu

bles d'Ésope. D'autres pièces de vers suivirent, sans exciter da-age l'attention publique.

afin, voulant réussir à tout prix, il recourut à un moyen de célé-é alors très-usité, le scandale. Son début dans cette voie fut une e contre le sexe féminin : *La Vierge démasquée,* ou *Dialogue fémi-* (*The Virgin unmasked,* or *female Dialogues,* London, 1709) : un ogue entre une vieille fille et sa nièce sur l'amour, le mariage autres sujets de ce genre. Une nouvelle satire, qui parut deux ans s sous un titre scientifique, devait dévouer au ridicule les méde-, les chirurgiens, les apothicaires : ce sont trois dialogues intitulés : *ité des affections hypocondriaques et hystériques* (*A Treatise on hypochondrick and hysterick diseases.* London, 1711, 3 vol.). Ce ndu traité eut plus de succès, et il en était digne, parce qu'il ne que ni d'une gaîté parfois comique, ni de pensées fines et de traits s. On y remarque cependant plus de licence que de hardiesse, de mouvement et de sel que de justesse et de goût, un grand de vanité et d'ambition, et, par-dessus tout, l'intention visible heurter les bienséances, de railler les mœurs. Cette intention s dans un poëme d'environ cinq cents vers que Mandeville publia, 1714, sous ce titre : *La Ruche bourdonnante,* ou *les Fripons de-s honnêtes gens* (*The grumbling Hive,* or *Knaves turned honest*). poëme fut joint, en 1723, un commentaire, une sorte d'apologie l'auteur intitula : *La Fable des abeilles,* ou *les Vices privés font la prospérité publique* (*The Fable of the bees,* or *private Vices public be-nefits*). Cette double composition, où Mandeville se moquait moins re de la morale que du clergé et des universités, fut violemment quée de plusieurs côtés, entre autres par Hutcheson, Berkeley et hibald Campbell. Le grand jury du comté de Middlesex la dénonça tribunal du banc du roi comme très-pernicieuse. Les accusations s critiques se succédant et se multipliant, malgré la déclaration l'auteur qu'il n'avait avancé qu'ironiquement les opinions qu'on reprochait, Mandeville publia un ouvrage dans lequel il essaya soutenir des principes opposés. Sa *Recherche sur l'origine de l'honneur et sur l'utilité du christianisme* (*Inquiry into the origin of man and usefulness of christianity,* London, 1732) devait, en effet, mon-que la vertu est plus propre que le vice à procurer le bonheur oral de la société. Nonobstant cette sorte de rétractation, l'on sista à regarder les idées déposées dans la *Fable des abeilles* comme véritable système de Mandeville, et il semble qu'on n'eut pas tort, que ces mêmes idées se retrouvent aussi dans ses *Pensées libres sur religion et sur le bonheur des nations* (*Free Thoughts on the religion, church, government, etc.,* London, 1720), et que Mandeville ne songea is à désavouer ou à corriger ce dernier ouvrage. Il importe donc faire connaître ces idées, sans lesquelles, d'ailleurs, on ignore la filiation historique de certaines théories morales, comme celle d'Hel-tius.

Tout en affirmant à plusieurs reprises qu'il n'avait écrit que pour amuser, en signalant la bassesse de tous les ingrédients qui com-posent le mélange d'une société bien réglée, Mandeville ne cache pas vrai dessein, ni sa doctrine personnelle. Il s'était proposé de

combattre, avec les armes du ridicule, les systèmes où l'homm présenté comme apportant en naissant une inclination décidée le bien. Il voulait réfuter en philosophe, et flétrir en poëte comi l'*innéité* du sens moral : aussi confesse-t-il s'attaquer au plus ill défenseur de ce genre de spiritualisme, Shaftesbury. Il est impos dit Mandeville, qu'il y ait des doctrines plus diamétralement opp que celle de Shaftesbury et la mienne. Quelque belle, qu flatteuse pour l'humanité que soit la doctrine de ce célèbre lor faut établir contre elle, et sans détour, que rien n'est bon, que n'a aucune valeur morale, si ce n'est ce qui emporte l'idée victoire sur le penchant naturel, sur le prétendu goût moral. L'ho vertueux, c'est l'homme qui sait se vaincre soi-même, et non pas qui suit docilement l'inclination de son âme.

Comment l'auteur de la *Ruche* cherche-t-il à combattre l'a des *Caractéristiques*? D'abord, il s'efforce de faire sentir la faib des raisons sur lesquelles s'appuie Shaftesbury. On se plaît, dit- invoquer ce fait, que l'homme naît sociable, doué d'un instinct d commune, et que, par conséquent, il est loin d'être égoïst Mais, si cet instinct social était la preuve d'un bon naturel, il s cèlerait surtout chez les hommes les plus distingués et les plus g reux. Or, l'expérience atteste que le besoin de société est le propr esprits vides et des âmes sans vigueur. D'ailleurs, n'est-il pas de s'assurer que ce qui rend l'homme sociable, c'est un secret r sur soi-même, c'est l'amour de soi, l'amour-propre, c'est-à-dir ce sont ses mauvais penchants et ses imperfections naturelles q portent à se réunir à ses semblables? Si l'homme était resté inno il serait probablement demeuré insociable et solitaire. En soi, l'ho est l'être le moins enclin à la vie sociale, et, à cet égard, il se m inférieur aux brutes, qui forment primitivement et naturellemen troupeaux. La vie commune parmi les hommes est un produ l'art, un effet de quelque impulsion extérieure. Il y faut évidem l'action d'une puissance extérieure, parce qu'il est impossible de sembler cent hommes sans voir naître à l'instant même parmi l'envie, les querelles et la désunion. La crainte, la peur, voilà puissance extérieure; la peur, telle est la mère de la sociét maine, la base et la sauvegarde de tout Etat; et c'est se tro étrangement que de dériver l'organisation civile, non pas des physiques et moraux, mais des affections bienveillantes et d téressées.

Il n'est pas moins inexact de dire, continue Mandeville, l'amour du prochain, ou la charité, est inné à l'homme, parce éprouve de la sympathie et de la commisération. Quel ra entre la sympathie et la charité? La charité consiste à transp sans ombre d'intérêt personnel, à d'autres l'affection que nous pour nous-mêmes. La cause, la source de la sympathie, au cont c'est le sentiment de notre propre malaise, c'est le sentiment peine personnelle. La commisération n'a d'autre ressort que l'an propre; l'amour du prochain procède d'un absolu dévouement.

Ce n'est pas tout encore : la doctrine que la charité est in l'homme n'est pas seulement dénuée de fondement, elle est d

: elle rend l'homme paresseux, en lui conseillant de céder à ses ants, tandis que la doctrine opposée le force de se surveiller et dompter. Elle donne à l'homme de funestes illusions, parce e lui fait prendre les mouvements les moins nobles, tels que ition, pour des inspirations désintéressées, dictées par la seule eillance. Ce sont ces illusions qu'il faut dissiper et détruire, en rant l'homme tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire composé et do- par les passions les plus variées.

asi, Mandeville s'attache d'abord à nier le fait sur lequel sbury insiste le plus, savoir, que les penchants naturels de me s'accordent avec ce qui fait le but et la destination d'un être nable. A cette négation il fait succéder celle-ci : Ce qui est but liel pour l'individu diffère absolument du but de l'ensemble.

st cette dernière proposition qui constitue le sujet principal de la *des abeilles*. Cette fable elle-même suit à peu près la marche oici : Une vaste ruche renfermait un essaim d'abeilles très-consi- le, une nombreuse société qui avait les mœurs des sociétés hu- s, leurs vertus et leurs vices; les médecins y étaient des charla- les prêtres, des hypocrites; les rois y étaient les dupes d'un tère fourbe et intéressé; la justice y était facilement achetée et npue; en un mot, chaque portion de cet Etat était en proie à épravation ouverte. Cependant, la grande masse allait à mer- et formait un Etat florissant, parfaitement bien organisé. Les s de cette nation faisaient sa grandeur; et la vertu, formée aux par la politique, se trouvait entièrement d'accord avec le vice : t était un vrai paradis :

Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a paradise.

an jour il arriva qu'un membre de cette société, enrichi de la re la moins honnête, s'indigna de voir un gantier donner de u de mouton pour de la peau de bouc, et se mit à prédire qu'à te de pareilles friponneries, le pays et le peuple périraient in- lement. Aussitôt les autres membres les plus fourbes se mirent ir de l'iniquité générale, et ils invoquèrent la probité. Jupiter a leurs vœux et délivra de la fraude cette ruche criarde et mé- nte. Les mœurs se réformèrent, la paix et l'abondance régnèrent at; mais les arts, ministres des plaisirs et du faste, déser- t sur-le-champ. Attaquées par un grand nombre d'ennemis, eilles triomphèrent, mais au prix de plusieurs milliers de braves. i en resta se retira dans un creux d'arbre, réduit à la triste action que peut donner la vertu :

....Flew into a hollow tree,
Blest with content and honesty!

morale qui résulte de cette fable est la suivante. Lorsque nous fions une action de bonne ou de mauvaise, ce jugement a trait, s a la valeur interne de l'action ou au mérite de l'agent, qu'à

par l'introduction d'un dualisme éternel et absolu de principes contradictoires?... On peut en douter, comme nous le démontrerons plus bas.

Les manichéens étaient chrétiens, en ce sens qu'ils admettaient la mission de Jésus-Christ dont ils voyaient dans Manès l'apôtre le plus éclairé et le plus puissant. C'est ici le lieu de dire qu'ils ne le regardaient cependant point, qu'il ne se regardait pas lui-même, ainsi que quelques écrivains l'ont répété, comme le Paraclet et l'Esprit saint. Ils avaient altéré ce fond chrétien par des éléments empruntés au gnosticisme et à la religion de Zoroastre. Ceux du gnosticisme y tenaient une grande place et absorbaient presque l'élément chrétien lui-même. Aussi différaient-ils des orthodoxes sur plusieurs points importants. Ils ne recevaient pas les livres de l'Ancien Testament, et n'acceptaient les Evangiles qu'en se réservant le droit d'y faire les suppressions ou les changements qui pouvaient les mettre en harmonie avec leurs opinions particulières; ils regardaient comme de véritables prophètes les sages, tels que Orphée, Zoroastre, etc., qui chez les diverses nations avaient fait briller la lumière de la vérité, connu à l'avance et même annoncé le Messie; ils se fondaient sur l'idée que la raison et le Verbe se trouvent dans tous les hommes, et doivent produire partout les mêmes effets, et répandre les mêmes clartés. Cette opinion, empreinte d'une philosophie plus large que celle à laquelle se rattachaient les orthodoxes, avait été développée par plusieurs Pères, entre autres par saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, Origène, qui précédèrent Manès ou en furent les contemporains. En partant de ce principe, les manichéens étendaient beaucoup plus loin que le cercle des livres canoniques le nombre des écrits qu'il pouvait être utile de consulter, et opposaient sans scrupule aux ouvrages admis par les orthodoxes, des lettres, des traités, des histoires apocryphes, supposés par eux, ou qu'ils empruntaient à la tradition.

Telles étaient les différences principales qui séparaient les manichéens des orthodoxes. Il est curieux de chercher si celle qui domine toutes les autres, celle à laquelle ils ont donné leur nom, et de laquelle l'ont reçu tous les systèmes qui ont admis, ou été soupçonnés d'admettre le dualisme absolu des deux principes, leur appartient véritablement; il serait inattendu de trouver ce point au moins douteux.

Saint Augustin a été l'un des adversaires les plus passionnés des manichéens; il avait partagé longtemps leur croyance, et il semble que son témoignage doive être décisif, quand il leur est favorable. Or, voici les paroles qu'il met dans la bouche de son adversaire Fauste, dans la partie de son dialogue contre lui où il aborde la question des deux principes : « *Saint Augustin :* Croyez-vous qu'il y ait deux dieux ou qu'il n'y en ait qu'un seul? — *Fauste :* Il n'y en a absolument qu'un seul. — *S. A. :* D'où vient donc que vous assurez qu'il y en a deux? — *F. :* Jamais, quand nous proposons notre créance, on ne nous a ouï seulement prononcer *deux dieux*. Mais, dites-moi, je vous prie, sur quoi vous fondez vos soupçons? — *S. A. :* C'est sur ce que vous enseignez qu'il y a deux *principes*, l'un des biens, l'autre des maux. — *F. :* Il est vrai que nous connaissons deux *principes*, mais

il n'y en a qu'un que nous appelions dieu; nous nommons l'autre *Hylé*, ou la matière, ou, comme on parle communément, le démon. Or, si vous prétendez que c'est là établir deux dieux, vous prétendrez aussi qu'un médecin qui traite de *la santé* et de *la maladie,* établit deux *santés;* ou qu'un philosophe qui discourt du *bien* et du *mal,* de l'*abondance* et de la *pauvreté*, soutient qu'il y a deux biens et deux abondances. »

Nous devons conclure de ce passage que le mal, la matière, le démon, exprimait, dans le langage des manichéens, la négation opposée à l'affirmation, le non-être conçu abstractivement en dehors de l'être, mais auquel aucune réalité n'est attribuée. Il semble donc ici que c'est aux adversaires des manichéens, et non aux manichéens eux-mêmes, que l'intelligence a manqué. Et cependant, longtemps avant Manès, le mal était désigné comme une négation; la matière, dans Platon, dans Aristote, etc., avait été définie par des formules qui, en permettant qu'on lui supposât une éternité secondaire, la laissaient néanmoins soumise à l'action toute-puissante du principe un et suprême. Les auteurs de ces hypothèses ne furent cependant jamais soupçonnés d'admettre deux principes rigoureusement égaux, coéternels et absolus. Probablement aussi il y eut parmi les manichéens bien des disciples capables d'enchérir encore sur les parties défectueuses de la doctrine de leur secte, et surtout trop peu éclairés pour l'exposer sans la compromettre. En général, il ne faut juger qu'avec les plus grandes précautions de ces doctrines antiques, surtout des doctrines religieuses. Les sectes religieuses, beaucoup plus que les écoles philosophiques, cherchent les prosélytes, et les acceptent sans trop d'examen. De solides vertus peuvent faire un fidèle; l'intelligence seule d'une doctrine fait un philosophe. Aussi plusieurs de ces grandes hérésies qui pouvaient avoir dans les hommes éminents qui les ont fondées une grande portée intellectuelle, n'ont pu manquer de nous être quelquefois transmises par des sectaires plus enthousiastes qu'éclairés, plus passionnés que solidement instruits. Sans doute, il en a été ainsi des manichéens.

Quoiqu'il ait été facile au savant critique Beausobre de les justifier d'anthropomorphisme, du moins de l'anthropomorphisme grossier qui constitue une des hérésies des premiers siècles, le caractère oriental de leur doctrine et leur langage métaphorique durent éloigner d'eux les expressions convenables lorsqu'ils eurent à s'expliquer sur les attributs divins. Cependant ils n'ont pas oublié, plus que les orthodoxes eux-mêmes, les conditions abstraites de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ils ont même une tendance à se dégager de certaines images peu d'accord avec une saine philosophie, tendance qui n'a produit chez eux que des résultats peu considérables, mais qui les a surtout éloignés de rendre hommage au Dieu de l'Ancien Testament, dont l'intervention toute humaine et souvent passionnée blessait leur foi plus qu'elle ne choquait celle de l'Eglise. Nous croyons que leurs adversaires ont été mal fondés à leur reprocher d'avoir restreint l'immensité divine en faisant anticiper sur elle l'espace occupé par le mal ou la matière. La philosophie pure a le droit de s'élever contre ces conceptions incomplètes du principe suprême; mais les premiers docteurs du christianisme ne l'avaient pas, car ils participaient le plus souvent aux mêmes erreurs, et

mêlaient, par une conséquence qu'il est juste d'excuser, à des idées saines sur la Divinité, des images dont ils n'apercevaient point ou n'éprouvaient pas le besoin de justifier la contradiction avec leur doctrine.

Nous ne croyons pas, dans un travail exclusivement philosophique, devoir exposer les doctrines religieuses des manichéens, d'autant plus qu'elles sont très-confuses, et presque toujours embarrassées d'images qui laissent douter si ces révélations singulières ne cachent pas sous des allégories la pensée de leurs auteurs. Ces doctrines ne sont pas d'ailleurs particulières aux manichéens; elles appartiennent aux sectes gnostiques de toutes les nuances, et témoignent, par la manière dont elles sont exposées, que leurs partisans n'étaient pas difficiles sur l'analyse à l'aide de laquelle ils s'en rendaient compte. Lorsque Manichée affirme, par exemple, que *la terre profonde des ténèbres approchait par un côté de la terre sainte et resplendissante de la lumière*, et que c'est par suite de la guerre qui en fut le résultat que les ténèbres, qui ne sont que la matière, reçurent de la lumière victorieuse les formes multiples que présente le spectacle du monde, évidemment il donne aux mots *ténèbres* et *lumière* un sens qu'ils ne sauraient avoir aux yeux de la science moderne, mais encore il parle un langage qui faisait sans doute illusion à ses sectateurs, mais qu'ils ne pouvaient pas plus que nous réduire à une acception précise et métaphysique. La philosophie n'a donc rien à voir au milieu de cette confusion stérile, où l'abus des images physiques remplace une précision inconnue à l'enthousiasme mystique des sectaires des premiers siècles. Bayle a dit avec raison (*Dictionnaire*, art. *Manichéisme*) : « Il paraît évidemment que cette secte n'était point heureuse en hypothèses quand il s'agissait du détail. Leur première supposition était fausse, mais elle empirait encore entre leurs mains, par le peu d'adresse et d'esprit philosophique qu'ils employaient à l'expliquer. »

Quant aux manichéens, le reproche qu'on leur adresse, d'avoir admis deux principes, doit se réduire à ceci : qu'ils ont admis en face du principe tout-puissant et ordonnateur une matière éternelle; c'est exclusivement à cela que se réduit la doctrine manichéenne de l'éternité du principe mauvais. Nous l'avons fait voir par les textes mêmes, et nous en trouverions au besoin une nouvelle preuve dans la tendance exclusive du manichéisme à revêtir de formes purement physiques les principes les plus abstraits, et en particulier ceux du bien et du mal. Mais, sur ce point, il y a quelques observations importantes à faire :

1°. Le principe du mal, considéré comme une essence physique, ne saurait être que la matière;

2°. L'éternité de la matière, quelque spontanée que soit la force interne qu'on lui suppose, ne peut se confondre avec un principe éternel du mal, considéré comme égal en force et en puissance au principe du bien, comme on en attribue à tort, selon nous, l'idée aux manichéens;

3°. L'éternité de la matière n'est point une opinion propre à ces sectaires; elle est de beaucoup antérieure à la naissance de cette secte, et il n'y a guère de système philosophique dans l'antiquité qui ne l'ait admise d'une manière plus ou moins explicite; plusieurs Pères n'y ont pas répugné;

4°. Ces Pères, et Platon lui-même, dans lequel on a cru reconnaître

cette dualité primitive, n'ont jamais été pour cela accusés d'avoir admis l'existence de deux principes coéternels égaux.

Nous sommes de cette manière amenés à présenter sur le manichéisme philosophique quelques considérations qui rendront plus probable encore l'opinion que nous avons émise sur le dualisme de Manès.

Manichéisme philosophique. — Nous avons vu que le manichéisme religieux n'est autre chose que le manichéisme philosophique, mal compris par les adversaires de Manès qui exagérèrent ses erreurs dans un but intéressé. On peut donc dire qu'en résultat, il n'y a qu'un manichéisme, le manichéisme philosophique, intervenant dans les discussions des gnostiques, comme moyen d'expliquer et de justifier leurs doctrines. C'est donc la raison psychologique du manichéisme et des systèmes analogues qu'il importe de déterminer, pour savoir jusqu'à quel degré la constitution de l'esprit humain a pu laisser s'établir la croyance à deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, existant tous deux d'une manière absolue.

Malgré l'érudition ingénieuse que Wolf a déployée dans son ouvrage ayant pour titre *Manicheismus ante manichæos, et in christianismo redivivus*, on doit reconnaître que le dualisme, tel qu'il est attribué à Manès, n'a, dans l'antiquité, que des antécédents très-imparfaits. L'ouvrage même de Wolf peut servir à démontrer ce que nous avançons. Pour lui, en effet, le dualisme manichéen qu'il retrouve dans tous les systèmes, n'est pas autre chose que l'éternité de la matière qu'il considère également partout comme le principe du mal. Mais il n'est pas difficile de montrer que ce n'est pas là un principe éternel, égal en puissance, absolu comme le principe du bien que toutes les écoles se sont accordées à considérer comme Dieu. Chez quelques philosophes (Parménide d'Elée, Empédocle, etc.), le dualisme n'est guère qu'un dualisme physique; il consiste seulement dans l'antagonisme des éléments divers qui constituent ce monde, et ne s'élève pas plus haut; dans d'autres (Thalès, Anaxagore, les stoïciens, etc.), la matière est donnée comme éternelle, il est vrai, mais elle est, sans spontanéité propre, sans une vie qui lui appartienne, et la supériorité du principe pensant et organisateur est mise hors de doute ; dans d'autres encore (Aristote et son école), la matière est considérée comme une *privation*, et il semble difficile, dans cette existence toute négative, de voir un principe éternel, capable de contre-balancer la puissance divine. Que sera-ce donc, si nous consultons, sur l'essence de la matière, l'abstraction par laquelle Plotin la considère comme l'*indéterminé* en soi. En ce dernier sens n'est-il pas possible de la considérer comme éternelle, sans en faire un principe égal en puissance au principe suprême, sans l'envisager comme une substance? et peut-on, sans se rendre coupable du plus superficiel examen, se croire suffisamment autorisé par l'identité du mot à confondre des opinions si diverses et à en tirer les mêmes conséquences ?

La philosophie n'a donc, dans aucune de ses écoles, enseigné la doctrine de deux principes contraires l'un à l'autre, également éternels et absolus. Ce manichéisme imaginaire, car il n'est pas même imputable au sectaire dont il porte le nom, lui est tout à fait étranger. Il en devait être ainsi, et l'examen des faits psychologiques explique pourquoi

l'homme n'est jamais amené, par la constitution de son intelligence, jusqu'à admettre le dualisme, trop légèrement reproché par les chefs de l'Eglise à la philosophie et aux hérétiques.

L'observation de la nature, notre expérience journalière nous révèlent l'existence opposée de la douleur et du plaisir, celle du juste et de l'injuste que nous ne tardons pas à résoudre dans les notions universelles du bien et du mal; nous suivons même cet antagonisme dans des principes dont l'action réciproque constitue le monde physique. Les idées d'opposition et d'équilibre doivent donc être familières à nos esprits, et, acceptées dans une certaine mesure, représenter pour nous la vérité. Mais, dans l'expérience même que nous venons d'invoquer, nous remarquons que cet antagonisme résout toujours les actions opposées en une unité de résultat, et aboutit à une harmonie dont nous constatons la réalité plus facilement que nous n'en pénétrons le mystère Si, de l'observation des phenomènes extérieurs, nous passons aux sentiments et aux actes moraux que la conscience nous révèle, nous y retrouvons la même opposition entre le bien et le mal, mais toujours avec l'idée plus ou moins explicite de la prédominance actuelle ou future et définitive du bien. Ce sentiment est enveloppé dans notre conscience morale comme dans nos espérances, dans nos désirs comme dans nos regrets. Ainsi la croyance en deux principes ou forces dont l'action mutuelle produit l'équilibre dans la nature, nous est donnée par l'expérience même, et elle explique facilement le manichéisme restreint et généralement vrai des systèmes physiques de l'antiquité. Mais la croyance formelle ou simplement pressentie de l'unité du principe suprême, arrête la trop grande extension que l'esprit serait disposé à donner au dualisme fourni par l'observation, et rend impossible l'adoption d'un systèmc manichéen, complet dans toutes ses parties, tel qu'on suppose, à tort, qu'il a été professé par diverses sectes, à diverses époques Ici donc l'histoire éclaire la réflexion, et la réflexion éclaire l'histoire et il en résulte qu'on chercherait en vain, même parmi les sectes les plus décriées, un dualisme qui ne fût point subordonné à l'idée d'unité qui, claire ou confuse, est au fond de tous les esprits, comme l'unité elle-même repose à la source de toutes choses.

Il n'y a donc point eu de véritable manichéisme philosophique, et le manichéisme religieux, qui n'en est que la contre-partie, n'a pas dû se montrer beaucoup plus complet. Aussi, est-ce la conclusion que la critique doit tirer de l'examen impartial des monuments qui nous restent du manichéisme du IIIe siècle. Quant aux manichéens qui, sous le nom de Cathares ou Albigeois, sont devenus célèbres au XIIe siècle dans le midi de la France, les critiques de nos jours les distinguent en dualistes absolus et dualistes mitigés. Ces écrivains reconnaissent d'ailleurs que le dualisme mitigé se rencontre dès les premiers temps de la secte. Nous sommes disposés à croire, par les raisons que nous avons données précédemment, qu'il a dû prendre, dès le commencement, un plus grand développement que le dualisme absolu, et ne pas tarder à le remplacer Nous n'oserions, toutefois, l'affirmer contrairement à l'opinion du savant critique dont nous indiquons les travaux à la fin de notre article nous ferons seulement observer que les croyances des sectes religieuses, ne sont jamais aussi faciles à connaître que les doctrines phi-

sophiques, et que la persistance éternelle du principe du mal dans son œuvre et dans son châtiment, n'est pas absolument manichéenne. L'Église catholique elle-même, en enseignant l'éternité des peines de l'autre vie, a créé dans l'avenir, au mal, une existence qui ne finira pas, et lui a refusé cependant l'égalité de puissance avec le principe du bien. Aussi, personne, en se fondant sur ce dogme, n'a dirigé contre elle l'accusation de manichéisme; rien ne prouve à nos yeux que l'antique manichéisme ait été beaucoup plus loin.

Les documents les plus importants sur l'histoire du manichéisme sont parmi les anciens : dans les ouvrages de saint Augustin, *Epistola fundamenti contra Faustum*. — *Epître de Manès* dans saint Epiphane, hæres. LXII. — Une réfutation, par Tite de Bostra. — Panicius, *Lect. antiq.*, ed. Basnage, t. I, p. 50. — *Fragments*, Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. V, p. 284 et suiv. — Actes de la dispute d'Archelaüs et de Manès, éd. Fabricius, t. II. — Et parmi les modernes : Bayle, art. *Manichéisme*. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, 16 vol. in-4°, Paris, 1693-1722. — Wolf, *Manichæismus ante manichæos, et in christianismo redivivus*, in-8°, Hambourg, 1707. — Beausobre, *Histoire critique du manichéisme*, 2 vol. in-4°, Amst., 1734-1739. — Mosheim, *Commentaria de rebus christianis ante Constantinum*, in-4°, Helmstædt, 1753. — Walch, *Historie der Ketzereien*, 11 vol. in-8°, Leipzig, 1762-1785, t. I. — Foucher, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXI et autres. — Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, 2e éd., 3 vol. in-8°, Paris, 1843. — Baur, *Sur le manichéisme des Cathares*, in-8°, Tubingue, 1831. — *Voir* le mémoire de M. Schmidt (Académie des sciences morales et politiques. Savants étrangers, t. II). H. B.

MARC-AURÈLE est né à Rome le 26 avril 121. Son père et son aïeul se nommaient l'un et l'autre Annius Vérus; sa mère, Domitia Calvilla ou Lucilla, car on lui donne ces deux noms, était fille de Calvisius Sévérus. Marc-Aurèle ne connut pas son père, quoi qu'il dise de lui, dans le premier livre de ses *Pensées* : « Souvenir que m'a laissé mon père : modestie, caractère mâle. » Il fut élevé, sous les yeux de sa mère, dans la maison de son aïeul paternel. Il ne fréquenta point les écoles publiques; on l'entoura chez lui des meilleurs maîtres. Ses historiens nous en ont laissé la liste; mais nous citerons seulement Hérode Atticus, à cause de sa célébrité, Fronton et Rusticus, que Marc-Aurèle éleva plus tard l'un et l'autre au consulat, et Diogénète qui, le premier, lui enseigna le stoïcisme. L'enfance de Marc-Aurèle s'écoula, au milieu des bons exemples et des sages préceptes, loin de l'affreuse corruption de la jeunesse romaine. Il se félicite lui-même d'avoir fait peu de progrès dans les lettres, car il partageait le mépris de sa secte pour l'érudition et pour l'éloquence fastueuse qu'on enseignait dans les écoles; mais il était déjà philosophe longtemps avant l'âge où l'on est un homme. Ce fut un des bonheurs de la carrière d'Adrien d'avoir su jeter les yeux sur cet enfant à la fois réfléchi et docile, plein de maturité et de candeur. Il le fit chevalier à six ans; à huit, il le fit entrer dans le collége des prêtres saliens; à quinze, il lui donna la robe virile. Le premier usage que Marc-Aurèle fit de ses

droits, fut d'abandonner l'héritage de son père à sa sœur Anni: licia, qui avait épousé un homme plus riche qu'elle. Nommé temps après préfet de Rome, il renonça à la chasse et aux exe corps qu'il aimait avec passion, et sut remplir exactement ses n devoirs sans abandonner ses études philosophiques. Sa vie ne partagée, jusqu'à sa mort, qu'entre ces deux occupations : é agir ; il n'eut jamais de temps pour le repos ni pour le plaisir. embrassé les austérités de la vie stoïcienne, et ne s'en dépa même sur le trône ; et dans une vie qui est à elle seule un enseignement, il ne paraîtra pas indigne de l'histoire de rapp Marc-Aurèle enfant reposait sur la dure, enveloppé dans sa que sa mère n'obtint de lui qu'à grand'peine qu'il couchât s revêtu d'une simple peau.

Lorsque Adrien suivait les premières années de Marc-Aur couvrait de sa protection, il voyait en lui la plus ferme espé l'empire. Il l'avait fiancé à la fille de Céionius Commodus, son f tif, pour lui frayer le chemin du trône. Céionius étant mort av pereur, celui-ci choisit Antonin, à condition qu'à son tour il a Marc-Aurèle. Antonin avait épousé Annia Galeria Fausti d'Annius Vérus, et, par conséquent, tante de Marc-Aurèle, ainsi le neveu par alliance de son père adoptif, et qui, plus tar vint le gendre. Antonin et Marc-Aurèle restèrent toujours étr unis, en dépit des efforts que l'on tenta pour les séparer. parvenu à l'empire, nomma son fils adoptif césar, puis consul teur ; il l'obligea de remplir les fonctions de cette dernière char sister aux délibérations du sénat, de s'initier à tous les secrets vernement. Il lui donna Mæcianus pour maître de jurisprud loin de porter obstacle à ses études philosophiques, il fit venir Apollonius tout exprès pour lui en donner des leçons.

Marc-Aurèle quitta la vie privée à regret. Rien ne fut chang il ne prit du rang suprême que les devoirs. Il est, avec Epi plus parfait exemple de la vertu stoïcienne, parce que l'un stoïcien sur le trône et l'autre dans l'esclavage.

Devenu empereur à la mort d'Antonin (le 7 mars 161), il collègue Lucius Vérus, son frère adoptif. Ce partage de l'autori riale était jusqu'alors sans exemple. Vérus, qui n'était dig telle fortune que par sa déférence absolue pour le véritable e n'eut guère que l'égalité du rang avec Marc-Aurèle, qui reti l'autorité. La reconnaissance avait inspiré à Marc-Aurèle ce lution d'élever avec lui à l'empire le second fils adoptif d'Ant fut une de ses vertus de n'oublier jamais un bienfait. Le pren de ses *Pensées*, dans lequel il énumère ce qu'il doit à chacun d rents et de ses maîtres, n'est pas, comme on l'a dit, un monu son orgueil, mais de sa reconnaissance.

Marc-Aurèle, à son avénement, trouvait l'empire rempli de Au dehors, les Quades, les Germains déchiraient les fronti Parthes commençaient la longue suite de leurs victoires. L'ar amollie et ne ressemblait plus à ces vieilles légions romaine savaient pas reculer. Dans le double relâchement des mœurs p et de la discipline militaire, les généraux n'étaient plus red

que pour leur empereur, et, sous ce règne même, le crime de Cassius le prouva. Au dedans, des jurisprudences compliquées, des magistratures mal définies; point d'autre unité que la volonté du souverain. A tous les degrés de la hiérarchie, la délation, les rapines; la cruauté poussée si loin chez les patriciens qui avaient été, sous Néron, à bonne école, qu'ils commettaient des meurtres par passe-temps, *ne nihil agatur*, dit Sénèque; des mœurs privées et publiques dignes de Messaline, et Messaline elle-même ressuscitée dans les deux Faustine, belle-mère et femme de Marc-Aurèle, et dans sa fille Lucile; le souvenir d'Antinoüs encore vivant dans sa famille adoptive; le suicide ravageant comme une épidémie cette société corrompue et croulante : voilà le monde qui échut à Marc-Aurèle et qu'il entreprit de gouverner sans faiblesse, sans vaine recherche de la popularité, mais aussi sans tyrannie, car, disait-il, inaugurant son règne par ces belles paroles : « La tyrannie ne vaut pas mieux à exercer qu'à souffrir. »

A ces causes générales de détresse, s'ajoutaient encore des malheurs particuliers : la peste, la famine, des inondations du Pô et du Tibre. La Bretagne était révoltée, la Germanie envahie par les barbares, et l'orient de l'empire, par les Parthes. Marc-Aurèle envoie des légions en Bretagne et en Germanie; il fait désigner Lucius Vérus pour la guerre des Parthes, et reste lui-même au siége de l'empire pour combattre l'ennemi le plus redoutable. Il accroît l'autorité du sénat, abrége les formes de la procédure, fixe le taux de l'argent, interdit l'usure, une des grandes plaies de la société romaine, régularise la perception des impôts, met un terme aux perpétuelles délations qui ne laissaient de sécurité à personne, protégé le commerce, établit des greniers publics. Ces réformes atténuaient le mal sans le détruire; mais l'empereur faisait ce qui était humainement possible, et lui-même disait avec mélancolie : « N'espère pas la république de Platon, qu'il te suffise de porter remède aux plus grands maux. » Cette résignation fut, pour plusieurs stoïciens, le dernier mot de la vie pratique. C'était, en quelque sorte, la réponse des faits et de l'expérience à leur ambitieuse recherche de la perfection absolue.

Un de ses premiers soins fut de vider les prisons encombrées de chrétiens, et d'ordonner aux proconsuls de cesser les persécutions. Il paraît cependant que cet esprit d'impartialité et de justice à l'égard des chrétiens ne l'anima pas pendant tout son règne. Qu'on place le martyre de saint Justin en 165 ou 167, c'est toujours sous Marc-Aurèle. S'il n'y eut pas, sous lui, de persécutions générales, il y eut des persécutions particulières. Dacier veut tout rejeter sur les proconsuls; il est difficile de croire que les ordres précis de l'empereur eussent été enfreints. Marc-Aurèle n'était pas superstitieux, comme on l'en a accusé, mais il était religieux selon l'esprit de l'école stoïcienne, et considérait les chrétiens comme coupables au moins d'obstination et d'impiété envers les dieux de l'empire. Peut-être aussi, par une faiblesse condamnable, aura-t-il cédé à la clameur publique, dans un temps d'inquiétude et de troubles. Il est du moins certain, quoi qu'on en ait dit, qu'il ne rendit pas justice aux doctrines des chrétiens; il ne les connut que superficiellement, il ne leur emprunta rien, Brucker le prétend vainement, et le stoïcisme suffit pour expliquer tous les pas-

sages qu'on allègue. La morale de Marc-Aurèle n'est que le stoïcis
le christianisme est bien au-dessus.

Vérus s'était endormi à Antioche dans le luxe et les plaisirs.
guerre fut terminée sans lui par ses généraux. Après qu'il eut triom
à Rome, avec Marc-Aurèle, et qu'ils eurent reçu l'un et l'autre le
de *Parthiques*, que Marc-Aurèle s'empressa d'échanger plus tard p
celui de *Germanique*, ils partent ensemble, en 169, pour une expédi
dans la Germanie; et Marc-Aurèle, au départ, fait tant de sacrific
qu'on disait qu'il ne trouverait plus de bœufs pour remercier les di
de la victoire. Julien nous a conservé cette épigramme : « Les bœ
à Marc-Aurèle : si vous triomphez, nous périssons. » Les empere
se rendent d'abord à Aquilée, mais la peste les oblige à en partir p
cipitamment. Vérus mourut pendant son voyage, ou de la peste,
d'apoplexie. Dion accuse Marc-Aurèle de sa mort; Capitolinus en acc
Lucile, femme de Vérus et fille de Marc-Aurèle. La vie entière
Marc-Aurèle repousse cette accusation. Lui-même s'était donné Vé
pour collègue; il l'avait aimé, malgré ses fautes, jusqu'à lui donne
fille; il avait couvert ses déportements de son indulgence, et rép
autant que possible les conséquences de son inertie. Vérus, qu
laissé dans l'histoire le souvenir d'un prince corrompu, eut du m
le mérite de sentir les services et la supériorité de son frère, et de
obéir en tout. Marc-Aurèle donna la veuve de Vérus, digne fille
Faustine, à un homme de bien, né dans un rang obscur.

La guerre de Germanie retint longtemps Marc-Aurèle après la m
de Vérus, malgré des succès marqués, et un traité auquel les barba
ne voulurent pas se tenir. C'est pendant cette longue campagne qu
riva le miracle de la légion foudroyante. On sait que la grêle qui s
vint pendant le combat, aveugla les barbares et ne toucha poin
légion chrétienne. Les païens, selon l'esprit du temps, attribuèren
miracle à un magicien. On a prétendu que Marc-Aurèle fut ébra
et renouvela la protection qu'il avait autrefois promise aux chrétie
mais la lettre qui défend d'accuser les chrétiens comme chrétiens
de 171, le miracle est de 174, et les persécutions éclatèrent à Lyon
Vienne trois ans avant la mort de Marc-Aurèle, en 177.

Ce qu'il faut admirer, dans cette campagne de Germanie, c'est m
le succès des armes de Marc-Aurèle, que son énergie morale. Oblig
sévir, pour rétablir la discipline, et de supprimer les jeux par me
d'économie, il avait à subir l'ingratitude du peuple. Sa femme e
fille deshonoraient sa famille; il le savait, sans même consentir
plaindre; la mort lui enleva son fils, âgé de sept ans; isolé et méco
de toutes parts, il couvrait ses proches de son silence, se dépouillait p
réparer les finances obérées, donnait ses journées à l'administratio
à la guerre, et la nuit, il se consolait en étudiant la philosophie. Au
lieu de ces travaux, la révolte d'Avidius Cassius, gouverneur de Sy
qui avait répandu le bruit de la mort de Marc-Aurèle, et s'était
proclamer auguste, vint le surprendre. Marc-Aurèle adresse à ses
dats une harangue où toute son âme respire; et il marchait à gra
journées vers les provinces révoltées, quand on lui apporta la têt
rebelle. On sait qu'au lieu de se venger, selon la politique des em
reurs, sur les enfants de Cassius, sur les villes, sur les légions qui ava

brassé son parti, il pardonna tout sans réserve, et brûla les papiers Cassius, « de peur de trouver des coupables.» Un autre de ses géné-ux, Pertinax, qu'il avait condamné, et dont il reconnut l'innocence, fait par lui sénateur et consul; et l'on ne sait ce que l'on doit le s admirer, du juge qui répare ainsi une erreur, ou du prince qui pond par la clémence à l'ingratitude et à la trahison.

De la Syrie, où il s'était rendu pour étouffer la sédition, arc-Aurèle parcourt tout l'Orient : à Smyrne, il entend l'orateur istide, et quelque temps après il rebâtit la ville, ruinée par un in-ndie; à Athènes, il se fait initier, et fonde des chaires publiques; il fait ensuite que toucher à Rome, où il partage le triomphe avec son Commode, et où il élève un temple à la Bonté. Retiré pour un temps Lavinium, pendant qu'il y étudie encore la philosophie (car au milieu s soins de l'empire, il suivait, à soixante ans, les leçons de Sextus), achève de réformer l'administration, supprime les sinécures, répare s routes; en même temps, il rappelle et protége les philosophes, ce i ne l'empêcha pas de se montrer implacable pour les sophistes. De il part en 178 pour la Germanie, où il remporte une victoire déci-ve, et meurt le 17 mars 180, à Sirmium ou, selon d'autres, à Vienne Autriche, après dix-neuf ans et dix jours de règne. On a prétendu e, se sentant prêt de mourir, il voulut, en vrai stoïcien, remporter sur nature une dernière victoire et s'abstenir de nourriture. Une opinion us accréditée, charge Commode d'un parricide : digne commencement ur l'émule de Caligula et de Néron.

Les cendres de Marc-Aurèle furent rapportées à Rome. La postérité a reproché à l'empereur philosophe, que Faustine, sa femme, et Com-ode, son fils. On peut lire, dans *les Césars* de Julien, l'accusation et la éfense. Marc-Aurèle n'a pas ignoré les déportements de Faustine; il cru plus grand de les pardonner que de s'en plaindre; il a voulu donner son père adoptif cette suprême marque de sa reconnaissance. A un mi qui lui conseillait de la répudier : «Il faudra donc, disait-il, lui ren-re *sa dot?*» Et sa dot, c'était l'empire. On voudrait qu'éclairé par exemple de Vérus, il n'eût pas remis l'empire aux mains de Commode. n père ne pouvait pas deviner Commode; mais il en savait assez ur le deshériter, quand l'héritage qu'il avait à lui laisser était le gou-ernement du monde. Ce sont les seules taches de cette belle vie; et on peut, après l'avoir lue, répéter avec Montesquieu : «On sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur; on ne peut re sa vie sans une espèce d'attendrissement : tel est l'effet qu'elle pro-duit qu'on a meilleure opinion de soi-même, parce qu'on a meilleure pinion des hommes.»

Ce qui donne à Marc-Aurèle un rang éminent parmi les philosophes stoïciens, c'est sa vie. Lui-même en avait écrit l'histoire, cette histoire est perdue; mais il nous reste ses *Pensées*, un petit livre qui explique tout l'homme, et qu'à son tour l'homme explique. Il n'y a pas dans ce petit livre de doctrines métaphysiques; on sent bien en le lisant que le stoïcisme se perd de plus en plus dans les maximes pratiques; mais ce distingue entre tous les livres de morale, c'est que celui qui l'a y a pas mis une pensée qui ne fût sincère, ni une maxime qu'il pratiquée.

Marc-Aurèle, comme tous les stoïciens de son temps, mépri[illegible] science métaphysique. Rien de plus obscur, dit-il, que ce que l'on [illegible] de dire sur le fond même et sur l'origine des choses; les stoïci[illegible] échouent comme les autres. Chaque philosophe a son opinion; [illegible] changement qui est dans les pensées est aussi dans leurs objets : [illegible] ce monde, et la science qui le reflète ne sont que des flots change[illegible] Voilà bien le scepticisme des stoïciens romains, qui n'exceptaient [illegible] la morale. Et cependant, avec la même inconséquence que Sénèqu[illegible] s'écrie ailleurs : « Il faut vivre pour se demander quelle est la natu[illegible] l'univers, quelle est la nôtre, quels sont leurs rapports. » Il est vrai [illegible] pour lui l'étude de ces rapports et de cette double nature est [illegible] ment expérimentale. Sa psychologie, n'est qu'une suite d'observa[illegible] tout extérieures; elle n'a quelque force que dans l'analyse des pass[illegible] parce qu'il retrouve là son talent de moraliste et d'observateur. Q[illegible] il distingue dans l'homme un corps, un souffle, et le principe [illegible] teur, c'est à peine là une donnée scientifique, puisqu'il ne la relève [illegible] aucun fait nouveau, par aucun raisonnement, par aucune déterm[illegible] tion précise. Ce souffle, ou, si l'on veut, cette âme, est un élément [illegible] matériel. Lui-même recherche ailleurs ce que ces âmes devien[illegible] quand le corps les a quittées, et répond qu'elles se confondent par [illegible] solution dans les airs, comme la terre absorbe les corps. Quan[illegible] principe directeur, c'est la raison, la liberté; une émanation de [illegible] force divine qui circule dans le monde entier et l'anime, émanation [illegible] gitive qui brille un instant en nous et s'absorbe aussitôt dans sa sour[illegible] éternelle, si on la considère comme partie de cette force univers[illegible] d'où elle part et où elle retourne; périssable, si on l'attache à cet i[illegible] vidu, à ce moi, qu'elle illumine et qu'elle dirige.

Ainsi pour Marc-Aurèle, comme pour toute l'école, l'âme n'est qu[illegible] corps d'une nature plus élevée. Mais cette raison qui luit dans [illegible] âme, et, par conséquent, cette force dont notre raison émane, et qui [illegible] Dieu ou la nature, ne sont-elles pas des réalités d'une nature inco[illegible] relle? On l'a dit, et, si cela était exact, Marc-Aurèle se distingue[illegible] ainsi de toute l'école, pour laquelle il y a identité complète entre [illegible] corporel et le réel. Rien n'autorise une telle hypothèse; on ne voit [illegible] où Marc-Aurèle qui dédaigne la spéculation métaphysique, aurait [illegible] ce spiritualisme. Il est dans Platon, mais il s'y rattache à la théorie [illegible] idées, dont il n'y a nulle trace dans Marc-Aurèle. La raison est p[illegible] lui ce qu'elle est pour les stoïciens ses devanciers, soit qu'on la consi[illegible] en elle-même, dans sa source, ou dans nos âmes : une force insépara[illegible] du monde matériel, l'animant, mais résidant en lui sans distinct[illegible] de substance. Les stoïciens distinguaient la force vivifiante ou la rai[illegible] du monde qu'elle produit, qu'elle anime et qu'elle gouverne, comme [illegible] distinguaient avec tous les Grecs la forme de la matière, quoique [illegible] forme séparée de la matière et la matière séparée de la forme ne fuss[illegible] pour eux que des conceptions logiques sans être ni réalité.

Cette psychologie annonce déjà la théodicée de Marc-Aurèle, puis[illegible] la nature de notre âme est la nature même de Dieu; et c'est en ce [illegible] qu'il a prononcé ces paroles profondes : « Plus tu t'enfonces dans [illegible] connaissance de toi-même, et plus tu pénètres les secrets de la nat[illegible] universelle. » Marc-Aurèle admet donc, sans difficulté, Dieu et la P[illegible]

; ce Dieu est bon, il a fait le monde et il le gouverne, mais en
mps il y réside, ou plutôt il en fait partie. C'est la force vivi-
i organise le chaos, suivant des lois inhérentes à la nature même
ents dont la matière se compose. Le grand tout auquel nous
ons, et par la substance de notre être et comme parties inté-
un système, est un animal complet, un et unique, qui em-
t, puisqu'il ne peut rien y avoir en dehors de lui, et dont tous
ents, régis par des lois immuables, concourent à un même but.
Il n'y a rien dans l'espace en dehors de l'étendue du monde, il
n dans le temps en dehors de sa durée. L'immutabilité de ses
à résulte sa beauté, ne souffre point d'exceptions : tout est en-
ans un système nécessaire; les exceptions que nous croyons
ir ne sont que les illusions de notre ignorance. Si nous savions
plus avant, derrière ces cas fortuits nous retrouverions la loi
re, la force, la nature, c'est-à-dire, dans le langage des
, la Providence et Dieu. Il en est de même de la laideur : telle
 monde est laide en soi ; mais elle est belle à sa place, et elle
 par sa variété à la beauté du monde. Voilà donc, si Marc-
 une doctrine sur les principes fondamentaux de la science,
 sa doctrine : matérialiste, malgré la distinction bien établie
 et du corps ; panthéiste, malgré la prière, malgré le dogme de
ence; soutenant à la fois l'éternité du principe pensant, et la
n complète, au moment de la mort, de l'individu qui pense;
enfin, quoique reposant en apparence sur la liberté humaine.
, peu importent à Marc-Aurèle toutes ces doctrines. Il a son
comme, plus tard, Pascal aura le sien. Mais, pour Pascal,
me ne répond qu'à une maladie de l'âme, dont les passions,
is, obscurcissent et étouffent l'intelligence. C'est froidement,
aire, et par une indifférence réelle et calculée, que Marc-Au-
 ces principes : « Ou tout provient d'une intelligence, et alors
ien ; ou il n'y a que des atomes, et tout est fortuit et indiffé-
urquoi te troubler ? » Et ailleurs : « Ou les dieux (quels dieux ?
 quelquefois ; quelquefois, par habitude ou par respect des tra-
es dieux de la religion païenne ; quelquefois, enfin, les forces de
, rayons divers qui émanent d'un même foyer) ; ou les dieux
quelque chose, dit-il, ou ils ne peuvent rien : s'ils ne peuvent
urquoi les prier ? s'ils peuvent, demande-leur de régler plutôt
 que la destinée. »
ncipe de la morale de Marc-Aurèle, conséquence forcée de ces
, est la souveraineté de la raison individuelle, c'est-à-dire de
é, participation immédiate de la nature dans sa concentration
a force, tandis que les passions et les phénomènes extérieurs
ne sont que des accidents individuels, que nous devons com-
ous cette forme, et qui ne retrouvent leur sens que quand on
embrasser dans l'ensemble des formes universelles. C'est, on
e principe commun à toute l'école; la règle pratique est aussi
: Se conformer à l'unité de la nature, par l'unité de la direction
olonté ; se rendre indépendant du dehors, et transformer, par
ine de ses désirs, l'obstacle en moyen de succès.
dant, ce qui distingue Marc-Aurèle, de même qu'Epictète, du

reste de leur école, c'est un attachement, si on peut le dire, mo rouche à la doctrine stoïcienne. Ils méprisent tous deux les pas sans les nier, et laissent voir l'homme sous le stoïcien. Marc-A surtout, tire de son panthéisme équivoque le dogme de la frat universelle, et pour lui, ce n'est pas une conséquence stérile. « C Antonin, dit-il, ma patrie est Rome; comme homme, ma patrie monde. Nous sommes tous concitoyens, nous sommes tous frères; devons nous aimer, puisque nous avons la même origine et le but. » S'aimer! Nous voilà loin de l'isolement des premiers stoï qui condamnaient même la reconnaissance, et résumaient toute la dans ce mot : « Abstiens-toi. » Quand Marc-Aurèle proclame l'é ce n'est plus au profit de l'orgueil de chacun; c'est dans l'intérêt de et pour apprendre à tous à donner et à recevoir : « Alexandre muletier, morts, ont même condition : ou rendus au principe gé teur, ou dispersés en atomes. » Il est dans le plan de la Provi c'est-à-dire dans l'ordre de la nature, que ces égaux et ces frères s'entr'aider, que celui qui a du superflu n'en jouisse qu'en le r dant aux pauvres, que le pauvre accepte sans honte et sans emp ment ce qui lui manquait, et que l'un et l'autre rendent leur âme pendante, ou de la richesse, ou de la misère. Pourquoi rougir d'acc un secours? c'est un soldat qui relève un blessé. Le sort, dans ce taille que notre volonté livre aux passions, épargne les uns, frapp autres; mais notre volonté le domine. Elle dépend d'elle seule. s'agit, pour être heureux, c'est-à-dire en langue stoïcienne, pour vertueux, que de vouloir la condition même où le sort nous a mis. M Aurèle, qui réhabilite, pour ainsi dire, l'amour dans l'école stoïcie a du même coup réhabilité la bienfaisance. Ce n'est pas encore la c rité chrétienne, mais c'est, avec la morale de Platon, ce qui y semble le plus. Il ne dit pas : « Abstiens-toi et supporte; » m « Corrige et supporte. »

Ces sentiments fraternels expliquent la bienveillance universel Marc-Aurèle. Dans ce monde où tout a sa place, où la volonté se de la valeur, la colère n'a plus de sens. Si la nature ne peut me ble les mauvaises passions de mes frères me blesseront-elles davant La clémence n'a jamais coûté à Marc-Aurèle; il disait dans une ex sion un peu forcée peut-être, et qui n'en prouve que mieux l'énerg sa conviction : « Le plus grand de tous les bonheurs : s'entendre ser, savoir qu'on a fait le bien. » Ainsi, c'est la conscience d'avoir le bien qui est tout pour lui. Il faisait le bien pour le bien, et non la gloire. Il aurait dit comme Sénèque : « Il y a loin d'un calcul h une belle action. L'œil ne demande pas son salaire pour avoir vu pied pour avoir marché : fais le bien, parce que c'est ta nature, demande pas de salaire ! »

Il est assez difficile de dire quelle a été au fond la pensée de M Aurèle sur le suicide : tantôt il le combat comme une désertion, il le préconise comme un triomphe. Il repousse le suicide, qu n'écoute que son cœur; il l'encourage, quand il songe à la vanit ce monde. Il pense comme Epictète; il dit comme lui : « Il y a la fumée : tu n'as qu'à sortir. » Ils ont beau savoir aimer; l' qui ne s'élève pas au delà du monde ne console pas une âme. É

arc-Aurèle subissent le sort des stoïciens, et, comme tous les ls entendent malgré eux le mot de Brutus (ce dernier mot idisme, cette suprême condamnation de l'école stoïcienne) : tu n'es qu'un nom ! » Il y a une amertume profonde dans les se trouve Marc-Aurèle pour peindre le néant de la vie; et on s lire, et se rappeler qui les a écrites, sans penser que ni la le l'intelligence, ni la pureté du cœur, ni de grandes actions s, ni de grandes vertus exercées, ne suffisent à soutenir une nd elle n'a pas d'aspirations vers Dieu et l'avenir.

ut partir de la vie, dit Marc-Aurèle, comme l'olive mûre t bénissant la terre, sa nourrice, et en rendant grâce à l'arbre roduite. Vivre trois ans, ou trois âges d'homme, qu'importe, arène est close? Et qu'importe, pendant qu'on la parcourt? st aussi une des actions de la vie; la mort, comme la naissa place dans le système du monde. La mort n'est peut-être angement de place. O homme, tu as été citoyen dans la ité. Va-t-en avec un cœur paisible : celui qui te congédie est re. »

'âme de Marc-Aurèle est sereine jusque dans sa tristesse, et, n dépit de sa doctrine, Dieu revient toujours sur ses lèvres parle de la mort. On voudrait se persuader qu'au fond la à l'existence de Dieu subsistait en lui, malgré les nuages de ourquoi aurait-il dit, sans cela : « Passe chacun de tes jours i c'était le dernier ? »

nsées de Marc-Aurèle ont été publiées pour la première fois, 8, avec la traduction latine, par Xilander, in-8°, Zurich, us ce titre : *M. Antonini imperatoris de se ipso.* J.-M. Schulz lié une édition in-8°, à Sleswig, 1802. Les deux volumes de i devaient accompagner le texte n'ont pas paru. Parmi les ns françaises, nous citerons celle de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, lle de Joly, in-12 et in-8°, Paris, 1770, réimprimée en 1803; celle de M. Pierron, gr. in-18, format anglais, Paris, 1813.

J. S.

CION, né à Sinope au commencement du IIᵉ siècle, fut moins ophe de profession que de tendance. Le premier d'entre ceux nt passé du polythéisme au christianisme, il apporta un esprit se absolu dans l'examen des textes et dans celui des doctrines s. Jusqu'à lui, le gnosticisme ne brilla guère par cet esprit. ait, au contraire, des traditions et des compositions également t. La critique de Marcion lui-même se trompa singulièrement, fut sérieuse et sincère, et elle donna au gnosticisme, qui avait Basilide une direction orientale, de Valentin une direction ne, l'expression la plus chrétienne qu'il fût en état de prendre. , après avoir rompu avec le polythéisme, sans doute en même le son père, qui devint évêque de Sinope, rompit aussi avec ui semblait réfléchir le judaïsme dans ses nouvelles croyances. aint Paul, une lutte assez vive était engagée, dans le sein du isme, entre ceux qui désiraient conserver des institutions s tout ce qui ne contrariait pas ouvertement la loi chrétienne,

et ceux qui désiraient en détacher celle-ci à peu près complétem
Trente ans après la mort de saint Jean, cette séparation était la tend
du jour; et si l'on traitait encore de frères les ébionites et les n
réens, qui maintenaient les tendances judaïques, déjà les *paulic*
rigoureux condamnaient même ceux qui enseignaient le chiliasme,
l'opinion d'un règne millénaire que devait fonder le Messie. L'Eg
de Rome se distinguait par son esprit d'épuration, et son évêque (
cet) se prononça, même dans la question de la célébration des fête
Pâques, contre un disciple de saint Jean (Polycarpe) et pour la
coïncidence avec le judaïsme. Ce fut à cette époque que Marci
exclu de la communauté de Sinope pour une faute de discipline,
rendit à Rome (où étaient allés aussi Basilide et Valentin), en pas
par Smyrne et Ephèse. D'abord assez heureux en Italie, il y fut bie
excommunié encore, sans doute à cause de ses doctrines, deven
plus hardies depuis les rapports qu'il avait eus avec Cerdon le G
stique. Sur cette idée fondamentale, qu'il y a antithèse absolue e
le christianisme et le judaïsme, et que le second altérait le premie
établit tout son système; et il entreprit toute une série de trava
afin de ramener la primitive pureté de la foi, suivant lui profondém
viciée dans les textes de l'Evangile comme dans les théories apo
liques. En place des premiers, il adopta, d'après l'opinion de la pl
des critiques, un évangile qui n'était qu'une révision mutilée de l'év
gile de saint Luc. Mais, d'après une opinion plus hasardée, son évan
fut le texte primitif qui est devenu, par toutes sortes d'addition
d'altérations, l'évangile que nous avons actuellement sous le nom
saint Luc. Marcion s'arrangea ou choisit aussi un recueil d'épît
apostoliques conforme à son système, n'acceptant que les épîtres
saint Paul, apôtre, dont il prétendait relever et faire triompher l'au
rité, mais éloignant, dans ces textes, tout ce qui n'était pas de s
goût. C'étaient autant d'altérations, suivant lui. Quoique les théori
de Marcion allassent au delà de ces textes, il ne paraît avoir eu recou
pour les justifier, ni à l'inspiration immédiate ni à la tradition secr
comme d'autres gnostiques. Son système, celui de toutes les doctrin
gnostiques qui se rapproche davantage de l'orthodoxie chrétienne, s'
éloigne encore singulièrement. Il admet ces trois puissances, qui
réduisent au fond à deux principes, et qu'il ne faut pas comparer à
Trinité chrétienne, dont il va être question tout à l'heure : le *Dieu s*
prême, qui s'est révélé dans le christianisme; le *Créateur du mond*
qui s'est révélé dans le judaïsme; et la *matière* ou plutôt l'*esprit dom*
nateur de la matière, qui s'est révélé dans le paganisme. La premiè
de ces puissances est parfaite; la seconde, imparfaite; la troisièm
mauvaise. C'est parce qu'elle est vicieuse, que le Dieu suprême n'a p
pu se mettre en rapport avec elle, la former, en créer le monde. C
explique la deuxième puissance, celle du *démiurge*, qui a fait de
matière ce qu'il a pu, étant imparfait lui-même, n'étant pas le Dieu bo
n'étant que le Dieu *juste*. Entre le *bon* et le *juste*, Marcion admet u
antithèse complète, et, renchérissant sur Basilide, qui avait fait de
justice une émanation divine, il fit du *Dieu juste* le créateur du mon
sensible. Dans ce monde, qui réfléchit son image, le démiurge étab
l'homme, qui devait le réfléchir à son tour. Mais un seul peuple, ce

les Juifs, reçut sa loi et ses prophètes; les autres suivirent le génie de la matière. L'antithèse entre le Dieu suprême et le démiurge était-elle réellement dans ce système, et Marcion, qui enseignait trois puissances, admettait-il trois principes éternels? Le gnosticisme n'en reconnaissait que deux, ainsi que Philon, l'Egypte, l'Orient. Marcion n'a pas dû déroger à cet accord; son démiurge se rattachait au Dieu suprême; il était à celui-ci ce que Satan était à la matière, et il faut peut-être, comme l'insinuait Théodoret, admettre que Marcion enseignait au fond deux principes distingués en quatre puissances. La preuve que Marcion mettait le Dieu *juste* en rapport intime avec le Dieu *bon*, malgré l'antithèse qu'il proclamait entre eux, c'est qu'il appelait celui-là un *avorton* de celui-ci. Cette désignation parut encore au principal disciple de Marcion, Apelle, une antithèse trop profonde; et, pour corriger ce défaut du système, il proclama le démiurge *un ange de Dieu*, ce qui ne laissa plus de doute sur le nombre des principes. — La cosmologie et l'anthropologie de Marcion se liaient étroitement à ce dualisme. D'autres gnostiques enseignaient que le démiurge n'était que le créateur du corps et de la vie qui l'anime, mais que l'âme rationnelle, le principe spirituel (πνεῦμα) venait du Dieu suprême, appelé au secours du démiurge lors de la création, quand cet ouvrier s'effraya lui-même de l'imperfection de l'homme sorti de ses mains. Selon Marcion, au contraire, l'âme de l'homme fut de la propre essence du démiurge, et bientôt, si imparfaite qu'elle fût, elle s'altéra encore par la substance du fruit défendu que l'homme cueillit sur les conseils de Satan. De cette chute, d'autant plus désastreuse que la nature humaine était déjà plus imparfaite, Marcion n'acceptait ni l'homme ni le mauvais génie, mais le démiurge, qui n'avait pas armé sa créature contre la séduction, et qui souffrit lui-même de son imprévoyance. D'abord il vit la majorité des nations passer sous l'empire du séducteur. Puis il ne parvint pas même à élever l'unique peuple qui reçut sa loi au gouvernement universel que projetait pour lui son amour-propre. Enfin le Dieu suprême, dont il avait laissé ignorer à l'homme jusqu'à l'existence, fit échouer ses desseins ambitieux en produisant, sous le nom et les caractères du Messie qu'il avait promis aux Juifs, le Messie chrétien, qui révéla aux hommes le Dieu *bon*, leur apprit que le démiurge n'était que le Dieu *juste*, et, les rattachant à l'Être parfait, ruina le gouvernement du créateur imparfait. Marcion composa des *antithesès* pour montrer que le nouvel ordre de choses était, non pas une réforme, mais le renversement et le contre-pied de l'ancien; que tout était opposition entre les deux religions et les deux lois morales, comme entre les deux dieux. D'après les anciens gnostiques, la puissance qui fonda la nouvelle ère, l'Eon Christos, s'était unie extérieurement, sans qu'il y eût unité de substance ou de personne, à l'homme Jésus; d'après d'autres encore, le Jésus psychique avait été préparé pour cette union, dès l'origine, par un germe *pneumatique* communiqué à son âme. Marcion, qui rejeta l'idée chrétienne de l'incarnation divine et le dogme de la trinité, dont elle est la base, rejeta aussi toute idée d'union entre l'Eon Christos et la nature humaine.

Suivant Marcion, cet Eon, loin de passer par le corps d'une femme, fit immédiatement l'apparence d'un homme, et accomplit, sous le nom de Jésus, cette mission d'affranchissement pour laquelle une mort réelle

sur la croix et une résurrection réelle d'un corps enseveli euss des faits sans importance. Ce qui avait plus d'importance aux y génie sauveur, c'était d'aller dans les régions où gémissaient les séduits par le génie du mal et persécutés par le démiurge, e délivrer du joug de ce dernier. C'est là ce que fit l'Eon Christos. les âmes qui s'élèvent, en le suivant, au Dieu suprême, devienne blables aux anges de ce dernier, prennent part à ses félicités en ciant à sa pureté par celle de leur vie sanctifiée, revêtent enfin u aérien en place de celui qui appartient à la matière et qui doi et sont appelées ainsi à une destinée plus belle que ne projet elles leur créateur. Faire à l'homme une destinée plus haute q qui lui est assignée par son créateur, c'est là une singulière in quence. Marcion l'a commise en retranchant du gnosticisme an quelques idées fondamentales. Quand d'autres gnostiques ensei que l'âme immortelle, le principe pneumatique, venait du Di prême, il était tout simple qu'elle s'élevât, pour y retourner, au- de l'empire du démiurge. Marcion, dominé par sa théorie d'un thèse absolue entre les deux dieux, ne voulait pas de concour part du premier dans l'œuvre du second. Mais il était étrange qu la pure œuvre du second assez parfaite pour arriver dans la régi premier : comment l'imparfait démiurge pouvait-il créer des êtres bles d'assez de perfection pour devenir des anges supérieurs créateur? Cela s'explique dans d'autres systèmes qui le font agir a du Dieu suprême, et lui font exécuter dans ses œuvres des dessei périeurs aux siens; cela ne s'explique pas dans le système tron Marcion. Qu'il soit tronqué, cela se voit dans une aspiration qu'i à son démiurge, celle de vaincre le mal avec le secours de son p aspiration dans laquelle il suit évidemment une idée supérieure dans laquelle il succombe, le mal étant trop puissant, et se trouva que dans le corps de l'homme. Marcion, qui a rejeté avec hardie chaînons essentiels dans la série des théories gnostiques, comble cunes avec confiance au moyen de l'ascétisme. C'est par l'asc que l'homme s'élève au-dessus du monde matériel et fini, qui r lui suffire. Marcion est hors d'état d'expliquer autrement que p seignement de l'Eon Christos, l'origine de cette aspiration au supérieur, que ses prédécesseurs expliquaient par l'intervent Dieu suprême dans la création de l'homme. L'homme s'élève au- du monde matériel, et finit dans le monde intellectuel, qui es comme Dieu. Aussi l'ascétisme de Marcion fut-il plus rigoure celui des autres gnostiques. Il interdit le mariage d'une manière lue; nul néophyte ne fut admis à moins de prendre l'engageu renoncer à toute union charnelle. Cette austérité du docteur de S nourrie par ses prédilections pour le stoïcisme, accrut le nombre partisans au point d'effrayer l'Eglise, si nous en croyons Tert dont le langage est d'ailleurs empreint d'une exagération singuli qui est certain, c'est que les marcionites, qui de tous les gnostiq rapprochaient le plus du christianisme, étaient aussi ceux qui im le mieux l'organisation, la discipline et les cérémonies de l'Eglise tefois, leur influence spéculative fut plus grande que leur impo numérique. Un système qui proclamait des principes aussi exclus

e gouvernement de la Providence et les trois principales doctrines manité d'une manière aussi absolue, et appliquait aux codes sa- le critique aussi sévère, dut produire une vive commotion dans rits. Il eut du moins de nombreux adversaires. Bardesane le que le combattit comme Justin le martyr. Il fut réfuté avec colère rtullien et saint Irénée, avec chaleur par Clément d'Alexandrie, e, saint Epiphane, Théodoret, saint Ephrem. Les divisions des nites attestent aussi le mouvement issu des leçons de leur chef. parait avoir apporté à la cosmologie et à la christologie de son des modifications profondes, plus acceptables pour le gnosticis- xandrin. De ces modifications se rapproche une composition ne très-importante pour l'histoire philosophique des premiers , les *Clémentines*, ou les homélies dites de saint Clément, qui ; prétendus dialogues entre saint Pierre et Simon le Magicien. euvre, dirigée contre certaines doctrines du système rigoureux et de Marcion, paraît être émanée d'un marcionite mitigé, d'un nite alexandrin; du moins, les idées déposées dans cet écrit n'ont qu'à la suite de celles de Marcion. Les fameuses *Recognitions*, de saint Clément, ne sont peut-être qu'une rédaction antérieure *lémentines* (Hilgenfeld, *Les récognitions et les homélies de saint ns*, p. 22. Iena, 1848. Cf. Neander, *Hist. ecclésiast.*, 2[e] part., p. 681). Le système des marcionites a peu survécu aux partis professaient et qu'ont anéantis les lois de l'Empire (Cf. Esnig, e arménien du v[e] siècle, *Système religieux de Marcion, traduit Neumann*). J. M.

MARÉCHAL (Pierre-Sylvain), un des derniers partisans du ma- isme, tel que Diderot et d'Holbach l'avaient compris, appartient stoire de la philosophie par deux côtés : il a cherché, avec la plu- des philosophes français du XVIII[e] siècle, à populariser une méta- ique irréligieuse; puis à fonder une morale indépendante des idées ieu et de vie à venir. Un caractère particulier le distingue encore autres prédicateurs d'athéisme, ses contemporains: c'est qu'il avait tume de répandre ses tristes principes sous forme de poëme et en s. Le surnom de *Lucrèce français* fut le but de son ambition.

Né à Paris le 15 août 1750, Maréchal fut d'abord avocat au parle- nt. Une extrême difficulté de parler le jeta dans la profession d'écri- in. Les succès de son début dans la poésie légère, et particulièrement ns le genre pastoral, l'engagèrent à prendre le nom de *Berger Syl- in* que l'on rencontre à la tête de plusieurs de ses ouvrages. Devenu ous-bibliothécaire au collége Mazarin, il se livra à son goût pour les recherches littéraires et historiques. Doué d'une mémoire très-puis- sante, il acquit bientôt une érudition variée, mais plus étendue que profonde et plus agréable que solide. De plus en plus initié et attaché à la philosophie du temps, il voulut changer de modèle, et quitta Vir- gile pour Lucrèce, se proposant de peindre la nature, non pas en au- teur bucolique, mais en philosophe et en moraliste. Dans ce dessein, il publia, dès 1779, son *Pibrac moderne;* en 1781, ses *Fragments d'un poëme moral sur Dieu.*

Le *Pibrac moderne*, ou le *Livre de tous les âges*, est une imitation

des fameux *Quatrains* du président de Pibrac. Il se compose de cent quatrains, dont chacun est accompagné d'un commentaire en prose. Au fond, ces quatrains sont des lieux communs rimés, où la pensée n'est pas moins vulgaire que la forme. On y trouve l'éloge de la vertu, de la bienfaisance, de la modestie, etc. Maréchal n'ose pas encore se prononcer ouvertement pour les tristes doctrines qu'il embrassa plus tard ; il se montre seulement sceptique.

Les *Fragments d'un poëme moral sur Dieu*, publiés deux ans plus tard, marquent un notable *progrès en athéisme*, comme Maréchal s'exprime lui-même avec satisfaction. Lucrèce y est fidèlement suivi, bien que le copiste ne l'égale ni en vigueur, ni en grâce. En tête du livre est placé le résumé de la théologie qui est commune aux deux poëtes :

> L'homme dit : Faisons Dieu, qu'il soit à notre image;
> Dieu fut, et l'ouvrier adora son ouvrage.

Le Dieu de Maréchal, c'est l'univers, c'est la nature, c'est tout ce qui tombe sous les sens et la conscience. De là, une admiration enthousiaste pour le *vertueux Spinoza*, mais une admiration que le philosophe hollandais eût désavouée et dédaignée, tant son panthéisme est devenu frivole et superficiel entre les mains de son prétendu disciple.

Comme ce recueil de vers n'excita guère la curiosité publique, Maréchal s'avisa, trois ans après, d'imiter le style des prophètes, le langage symbolique et figuré de l'Ancien Testament, dans une grossière parodie intitulée *Livre échappé au déluge*. Mais ce nouvel essai fut plus malheureux encore, puisqu'il fit perdre à l'auteur sa place de bibliothécaire. Plein de courage et de persévérance, Maréchal imagina alors de composer un *Almanach des honnêtes gens*, c'est-à-dire un calendrier où les noms des saints se trouvaient remplacés par les personnages les plus illustres ou les plus fameux des temps anciens et modernes. Bien que cette tentative ne fût pas neuve, elle eut des résultats aussi fâcheux que la précédente. L'*Almanach* fut brûlé, par ordre du parlement, par la main du bourreau, et l'inventeur détenu à Saint-Lazare pendant quatre mois. Il venait d'être élargi, quand la révolution éclata. Depuis quelque temps lié avec Chaumette, Maréchal embrassa avec ferveur les principes qui dominèrent la Convention. Il s'exalta moins pour le culte de l'*Être suprême*, quoiqu'il composât une hymne pour la fameuse fête ordonnée par Robespierre : c'est le culte de la déesse *Raison* qu'il désirait établir, et en l'honneur duquel il inonda les clubs, les théâtres et les salons de discours, de drames, de poésies fugitives et d'autres œuvres de sa féconde imagination. Ce qui l'honora toutefois, au milieu même de la terreur, c'est qu'il montra, non-seulement une noble tolérance pour les opinions de ses adversaires, mais un zèle généreux à servir, à sauver leurs personnes. Plusieurs soutiens du régime déchu, royalistes, prêtres, modérés des premières assemblées nationales, lui durent la vie. Peu à peu cette fièvre de travail et de fanatisme irréligieux affaiblit ses forces et ses organes. Il n'en persista pas moins dans sa *carrière d'athée*, et continua ses publications en 1797 par le *Code d'une société d'hommes sans Dieu ;* en 1798, par le *Culte et la loi des hommes sans Dieu ;* puis par les *Pensées*

bres sur les prêtres de tous les temps et de tous les pays; en 1799, par
Dictionnaire des athées.

Dans ce *Dictionnaire*, entrepris à l'instigation et avec le concours de astronome Lalande, son intime ami, Maréchal rassemble, avec une ardeur industrieuse et vraiment comique, les noms des philosophes et les théologiens de tous les siècles, et même de la plupart des grands hommes les plus distingués par leur piété. Saint Justin et saint Augustin sont cités en qualité d'athées, ainsi que Pascal et Bossuet, Bellarmin et Leibnitz. Ce procédé n'avait pas même l'excuse d'être original. Au XVII[e] siècle, on avait vu les Pères Garasse, Hardouin, Mersenne et autres savants dresser des listes d'athées, soit déclarés, soit déguisés, où figuraient tous leurs antagonistes, ici les jansénistes, là les jésuites, ailleurs les novateurs qui avaient critiqué l'Église ou l'École. Au commencement du XVIII[e] siècle aussi, un théologien protestant, le docteur Reimann, avait rédigé un catalogue d'athées rempli de noms catholiques. Le *Dictionnaire* de Maréchal laisse loin derrière lui les travaux de ses prédécesseurs : il accumule tous les genres de célébrités, païens ou chrétiens, philosophes et gens du monde. Le gouvernement d'abord, malgré son indifférence en matière de religion, entrava la circulation de ce livre, et défendit aux journaux d'en rendre compte. Il ne put cependant empêcher Lalande d'y ajouter un ample *supplément*, où le nom de Bonaparte précède celui de Kant.

Dans les dernières années de sa vie, retiré à Montrouge, Maréchal ne publia qu'un écrit assez plaisant intitulé *Projet de loi portant défense aux femmes d'apprendre à lire.* Il mourut le 18 janvier 1803, âgé de cinquante-trois ans. La veille de sa mort, il avait encore dicté de jolis vers à sa femme, et philosophé à sa manière avec l'ami qui lui ferma les yeux, et qui, depuis, fit tant d'efforts pour répandre ses écrits, Lalande.

Maréchal a beaucoup écrit. Ce qu'on appelle à tort ses *Œuvres complètes* ne forme pas le quart de ses productions. Tout ce qui est sorti de sa plume facile est empreint des mêmes qualités et des mêmes défauts : de l'esprit, de l'imagination, plus de verve que de goût, une diction élégante, mais sans nerf ni couleur, une érudition curieuse et flexible, mais surtout un manque singulier de bon sens. Aux ouvrages que nous avons déjà cités, nous ajouterons encore le *Pour et contre la Bible*, qui devait combattre le succès prodigieux qu'obtint, en paraissant, l'*Atala* de M. de Chateaubriand; les *Voyages de Pythagore* (6 vol. in-8°, Paris, 1799), tableau topographique et historique de tout le VI[e] siècle avant l'ère commune, conçu sur le plan du *Voyage d'Anacharsis*, mais très-inférieur, pour le talent et la science, à l'œuvre de l'abbé Barthélemy; enfin, le *Traité sur la vertu*, recueil agréable de passages extraits de moralistes de tous les âges, commentés, loués ou blâmés, avec une vivacité piquante.

Le mot de *vertu* joue, dans les œuvres et les pensées de Maréchal, un rôle aussi important que le terme d'*athée*. La tâche ingrate que Maréchal s'était proposée comme philosophe, ce fut précisément de prouver que l'homme peut être vertueux sans croire en Dieu. N'est point véritablement vertueux, à l'entendre, quiconque pour être bon a besoin d'admettre l'existence d'un législateur moral, juge et rémunérateur

des consciences. D'un autre côté, qui répugne à vivre moralem
n'est pas digne du privilége de se passer de Dieu.

L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée.

Aux yeux du sage, le théisme est une absurdité, le déisme une hy
thèse insoutenable. Affranchir l'espèce humaine du poids de c
croyance surannée, c'est en même temps affermir le pouvoir libre
la raison et l'heureux progrès des mœurs. Voilà ce que Maréchal
pète sur tous les tons, mais ce qu'il ne démontre en aucune mani
Il ne suffit pas, en effet, de dire et de redire, avec saint Jean : «Ai
vous ! Aimons-nous ! » Il faut faire voir qu'il est donné à l'homme d'
spirer l'amour du bien en même temps que le mépris de la religion
turelle et révélée ; qu'il lui est donné de faire adopter et exécuter
loi dénuée de sanction.

Maréchal nous montre, par sa propre expérience, ce que devient
morale dépourvue de toute sanction et fondée sur l'athéisme. N
avons déjà dit qu'il adopta les opinions les plus exaltées de la Conv
tion, celles que Robespierre lui-même proscrivit dans la personne
Chaumette. Il ne s'en tint pas là. Après la dissolution de la Conventi
et sous le gouvernement du Directoire, il entra dans la conspiration
Babeuf, dont le but était de fonder en France, par la violence et
la terreur, le règne du communisme. Parmi les papiers qui ont
laissés dans la maison de Babeuf et publiés par les soins de la just
(3 vol. in-8°, Paris, an V), on trouve plusieurs pièces rédigées
Maréchal, entre autres le *Manifeste des égaux*. On n'a jamais écrit
pages plus insensées. On y demande *qu'il n'y ait plus d'autres di*
rences parmi les hommes que celles de l'âge et du sexe, et *que la m*
portion et la même qualité d'aliments suffisent à chacun d'eux.

C. Bs.

MARIANA mérite un souvenir dans l'histoire de la philosoph
tant par l'influence qu'il a exercée sur les écrivains politiques, que
les réflexions auxquelles lui-même s'est livré sur la nature de l'hom
et de la société.

Né à Talavera, dans le diocèse de Tolède, en 1537, mort en 16
le jésuite Jean Mariana honora son ordre par un esprit vif et des c
naissances étendues, par un enseignement théologique distingu
Rome, en Sicile, à Paris et à Tolède, mais surtout par ses trav
sur l'histoire d'Espagne. L'ouvrage où il a déposé ses principes de p
losophie est très-fameux ; c'est celui qui a pour titre : *De rege et r*
institutione libri tres. C'est là que Mariana discute la question t
agitée au XVI[e] siècle entre les philosophes et les théologiens, les p
blicistes et les historiens, la question de savoir s'il est permis
destituer un monarque et même de le tuer. Mariana penche pour l'
firmative, dans le cas où le prince renverse la religion, les mœurs et
lois publiques, lorsqu'il blesse le sentiment national après en av
méprisé les légitimes remontrances.

Cet ouvrage, qui se répandit en Europe vers l'époque de l'assassi
de Henri IV, provoqua une vive polémique dans divers camps, une
lémique qui rappelait la guerre suscitée par *le Prince* de Machia

Bornons-nous à retracer les principes sur lesquels Mariana prétend établir son *Education d'un roi*.

L'imperfection de l'homme, ses nombreux besoins, son absolue dépendance, sont la source de ses qualités, les fondements de la vie commune et de l'indépendance morale, de la religion et de la politique. Rien n'est plus beau que l'affection mutuelle des hommes; rien n'est plus sacré que ce qui sert à l'inspirer et à l'enchaîner, la réunion en société. C'est en vue de cette réunion que Dieu nous a donné le langage, et, avec le langage, l'instinct de nous en servir pour communiquer nos pensées et nous rapprocher de nos semblables. L'homme doit aider l'homme; tous doivent faire une alliance offensive et défensive contre tout ce qui n'est pas humain; et pour que cette alliance soit assurée, ils doivent choisir des chefs, c'est-à-dire des hommes éprouvés pour leur force et leur amour de la justice, capables de protéger les faibles, de contenir les méchants, de maintenir chacun dans les limites du droit commun et sous l'empire de la même loi. Ainsi, c'est le besoin, la nécessité de notre nature, qui est le principe de la société, de la législation et du gouvernement.

Voilà quant aux devoirs des sujets. Quels sont ceux du souverain? Celui qui, par sa probité ou sa sagesse, est devenu le guide et le maître des autres, ne peut, à lui seul, suffire à une tâche si difficile. Il a besoin, d'abord, du soutien et du frein des lois. La loi, c'est la raison calme et droite, une émanation de l'Esprit divin; elle est la plus puissante sauvegarde de la royauté, comme de la nation. Elle s'applique et s'exécute le mieux dans une monarchie, et confirme dans l'idée que la monarchie est la forme la meilleure d'un gouvernement humain. En effet, le monde entier est une vaste monarchie. L'univers n'a qu'un seul dominateur; notre corps n'a qu'un principe de vie; le concert le plus merveilleux n'est que le développement d'un seul ton. Au surplus, là où règnent plusieurs hommes, le conflit de leurs intérêts particuliers trouble aisément la marche des affaires communes. Concentrée dans une main unique, la puissance suprême est plus directe, plus constante, plus fixe, plus certaine. L'hérédité dans une famille choisie garantit le repos et la paix de l'Etat : de sorte que le bien commun est là où se trouvent l'unité et l'uniformité. Toutefois, un roi, digne de ce titre, doit s'éclairer sans relâche en s'entourant des lumières des meilleurs citoyens, et en se préservant, par leurs conseils, des passions, de l'ignorance, des préjugés. S'il se livre aveuglément à d'égoïstes inspirations, s'il devient arbitraire, despote, il perd les droits que la nation avait conférés, soit à lui, soit à ses ancêtres. Un roi qui est devenu l'ennemi du peuple cesse d'être le dépositaire du pouvoir suprême. La nation ne doit plus obéissance à qui s'est affranchi des lois; elle est autorisée à se défaire d'un tyran : un tyran n'est plus un homme, c'est une bête féroce.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette doctrine si souvent controversée et si facile à redresser; mais nous nous contenterons de citer, comme énergiques et parfois éloquents, les deux portraits que Mariana met en regard l'un de l'autre, celui du bon prince qu'il admire, et celui du despote qu'il accable des plus violentes imprécations. Son livre a été utile, malgré ses erreurs, parce qu'il a fait penser.

L'ouvrage de Mariana, qui fait le sujet de cet article, a eu plusieurs éditions; mais la plus recherchée est l'édition originale, in-4°, Tolède, 1599. C. Bs.

MARINUS, philosophe néoplatonicien, né à Flavia Néapolis, en Palestine, disciple, puis successeur de Proclus dans l'école d'Athènes, vécut à la fin du ve siècle et au commencement du vi^e avant notre ère. Il avait composé : 1° une compilation intitulée *Recherches des philosophes*, dont il ne nous est parvenu que le titre; 2° un commentaire sur le *Philèbe* de Platon, qu'il brûla lui-même après la mort de Proclus, un de leurs amis lui ayant franchement déclaré que le commentaire de ce dernier sur le *Philèbe* était bien suffisant; 3° un commentaire sur le *Parménide*, qui faillit avoir le même sort, et qui, du reste, ne nous est pas parvenu; 4° un recueil de morceaux choisis dans les commentaires de Syrianus sur les chants orphiques, ouvrage qui s'est également perdu; 5° enfin une Vie de son maître Proclus, que nous lisons encore aujourd'hui. On peut croire qu'il ne manque rien à cette liste des livres de Marinus, car un auteur contemporain, dont Photius nous a conservé le témoignage, atteste que ce philosophe écrivit peu.

La Vie de Proclus, intitulée *Proclus, ou du Bonheur*, est un monument curieux à beaucoup d'égards : outre les détails authentiques qu'il nous a conservés sur la personne du célèbre penseur, la forme même du récit y offre un intérêt particulier. De tout temps, les Grecs ont aimé ces biographies louangeuses où, comme dans une peinture, dans une œuvre de statuaire, l'idéal a une large part, où la figure d'un personnage célèbre est présentée à l'admiration des hommes comme un type d'héroïsme et de vertu. C'est ainsi que Xénophon peignait Agésilas, c'est ainsi qu'il faisait de Cyrus le héros d'un véritable *roman d'éducation*. La même forme se retrouve, avec le même titre, dans un ouvrage de Nicolas de Damas, sur l'empereur Auguste (Περὶ ἀγωγῆς Καίσαρος Αὐγούστου); et un siècle plus tard, le rhéteur Dion Chrysostome, voulant louer Trajan, commençait par tracer l'idéal d'un grand prince, pour en montrer ensuite la parfaite réalisation dans l'empereur son ami. Telle est aussi la méthode de Jamblique dans sa *Vie de Pythagore*, celle de Marinus dans sa biographie de Proclus. Après un préambule où la modestie revêt une forme assez ingénieuse, il analyse, définit et classe toutes les vertus dont l'assemblage formait, selon les alexandrins, la perfection du vrai philosophe, depuis les qualités du corps jusqu'à la *théurgie*, ou puissance d'imiter Dieu par des miracles; puis il montre comment son maître a parcouru tous ces degrés par où l'homme s'élève de la terre jusqu'au ciel, et il nous offre sa vie en modèle, comme un idéal du bonheur produit par la vertu. D'ailleurs, aucun jugement sur les doctrines particulières à Proclus, aucune exposition de ces doctrines, pas même une liste de ses ouvrages. Outre l'imitation des auteurs païens que nous avons rappelés plus haut, on peut bien soupçonner chez Marinus l'intention de contrefaire certaines légendes chrétiennes, en racontant avec tant de complaisance les prédictions, les songes, les miracles dont est semée la vie de Proclus; il faut avouer du moins que nulle part cette intention ne se montre par une seule mention des chrétiens, qu'il y a même dans le ton du biographe une sorte de réserve et de gravité pieuse,

a différente du jargon emphatique qui caractérise le roman de Phitrate sur Apollonius de Tyane. Marinus semble ne vouloir pas ême avouer qu'il y ait au monde une religion chrétienne. Ses dieux les dieux de Proclus sont toujours Apollon, Minerve, Esculape, etc., s dieux de l'ancienne Grèce; l'abstinence de Proclus, ses combats ntre les plaisirs, son mépris de la chair, tout cela est du pur pythagréisme et n'a pas le moindre rapport avec l'Evangile. On dirait que mais la philosophie ne s'est heurtée contre la religion nouvelle, ou e, toute lutte ayant cessé, une société de païens fidèles garde sa foi reine et ferme dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, auprès de s temples où se célébraient encore les vieux mystères, sous l'inspition d'Orphée, commentée par des hiérophantes tels que Syrianus et oclus. C'est là un trait fort original du petit ouvrage de Marinus, et us croyons d'autant plus devoir le signaler ici, qu'il paraît avoir happé aux historiens. — Publiée dès le XVIe siècle, mais d'après un anuscrit incomplet, la biographie de Marinus n'a été complétée que r Fabricius, dans une édition spéciale donnée à Hambourg en 1700. e texte en a été revu et considérablement amélioré, d'après d'autres anuscrits, par M. Boissonade, dont l'édition (1814) offre, avec un n résumé de tout ce que les précédentes contenaient d'utile, d'excelntes notes de l'helléniste français. Consulter sur Marinus, outre les rolégomènes de Fabricius, réimprimés par M. Boissonade, la *Bibliohèque grecque*, t. IX, p. 370, édit. d'Harles. E. E.

MARSAIS (César CHESNEAU DU), grammairien philosophe, naquit Marseille, le 17 août 1676. Il fut d'abord oratorien; mais à vingtnq ans il se maria; il devint avocat en 1704, enfin il entra comme récepteur chez le président de Maisons, et plus tard il passa, en la ême qualité, chez Law et chez le marquis de Beaufremont. Nulle part ne fit fortune. Il ne fut pas plus heureux en ouvrant une pension rue aint-Victor, et il ne toucha que la moindre pension d'un legs que lui issait son fils, mort en Amérique. Sa vieillesse fut donc pauvre comme n jeune âge. Il était plus que septuagénaire quand les philosephes se ssocièrent pour faire l'*Encyclopédie*. Lauragais lui assigna ensuite ille francs de rente sur sa cassette; mais il en jouit peu : il expira le juin 1756. Du Marsais était vraiment un sage des temps antiques, imple et probe, loyal et plein de force d'âme, sachant porter la pauvreté, ennemi né du charlatanisme, acerbe parfois, mais bienveillant t modéré. Comme écrivain et comme penseur, il ne mérite pas moins 'estime. Partout il apporte, même quand le sujet qu'il traite ne tient ue de loin ou par un côté à la philosophie, des habitudes et des tenances philosophiques. Il ne suit, à proprement parler, aucun système xclusivement; il parle même fort peu d'écoles et de systèmes. S'il a, omme on l'a dit, les mêmes principes qu'Aristote sur les notions énérales, comme instruments des comparaisons, c'est sans opposer Aristote à Platon et sans les nommer. En général, il évite les longues discussions et il s'attache aux résultats acquis, certains, ou à l'expoition, qu'il gradue de telle sorte qu'elle implique la démonstration. Toutefois, il s'élève avec certains développements contre les idées inées et contre l'hypothèse cartésienne qui refuse l'intelligence aux ani-

maux : non content de prouver que ceux-ci ne sont pas des autoi
il proclame que, dans ce débat, c'est l'opinion de Descartes qui
l'accusation de paradoxe, c'est Descartes qui est le novateur. Du
à peine trouverait-on dans les écrits de du Marsais deux pages enti
métaphysique ; et le peu de psychologie qu'on y rencontre tient p
la physiologie que de la psychologie proprement dite. Dans sa Lo
par exemple, après avoir fait la description matérielle du cerveau
rive à nous dire : « De la variété qui se trouve dans la consis
dans la nature, dans l'arrangement des parties fines qui compo
substance du cerveau, vient la différence presque infinie des espri
vant cet axiome, que tout ce qui est reçu, varie suivant la disp
de ce qui reçoit. Quand les impressions des objets qui affectent la
extérieure des sens sont portées par l'extrémité intérieure des ner
sibles dans la substance du cerveau, alors nous apercevons ces
Cette première impression fait une trace dans le cerveau, et cett
y demeure plus ou moins, selon la mollesse ou la solidité de l
stance du cerveau. » La complaisance avec laquelle il détaill
l'origine des idées, en s'écartant de sa brièveté habituelle, fai
sentir déjà l'esprit des Condillac et des Cabanis. Mais où il a u
ginalité propre, c'est dans l'application de la philosophie aux sp
tions grammaticales. Il est un des premiers qui, en étudiant le
nomènes de l'art de parler, aient pris pour guide l'art de pense
vu plus avant et mieux que les savants de Port-Royal dans les p
deurs de la science qu'il a contribué à créer. Tandis que ceux-
tenaient aux appellations vagues de *fond* et *formes* du langage,
stitue à cette dernière expression celle de *vues de l'esprit*, et il s'a
à démontrer comment ces vues varient ; il recherche des relati
non plus des éléments. En scrutant la filiation et comme la loi
vers sens des mots, en explorant de préférence ce qu'il y a de p
time et de plus délicat en eux, le passage de l'aspect physique à l
métaphysique, et réciproquement, il a saisi les analogies et la h
chie de ces transformations, et, les rangeant systématiquement
ries, nous disions presque par familles, il les a, en quelque sor
difiées. Plus que tout autre avant lui, il a jeté les fondements
grammaire générale, bien qu'il ne l'ait point fait sortir de l'éta
mentaire. S'abaisse-t-il des hautes questions qui concernent l'e
même de la science à des difficultés secondaires, il y porte la
netteté d'esprit. Simplifier, voilà sa devise, ou plutôt, voilà son b
passer du connu à l'inconnu, voilà ce qu'il met en pratiqu
Œuvres complètes de du Marsais, telles que les ont publiées Du
et Millon, se composent de sept vol. in-8°, Paris, 1797. Mais il
retrancher quatre écrits d'une incrédulité déclamatoire, sortis,
de la plume, du moins des cartons de d'Holbach, et dans lesquels
a quelque chose de du Marsais, il n'y a que quelques linéaments
vrages auxquels il n'a jamais travaillé sérieusement. En voici pc
les titres : *Le Philosophe, la Raison, Essai sur les préjugés, E*
de la religion chrétienne. Les deux derniers sont d'assez longue h
Restent après cela : 1° une *Méthode pour apprendre la langue l*
des *Principes de grammaire appliqués* à cette même langue, le
séculaire et l'*Appendix* de Jouvency interlinéaires ; plus divers a

a méthode, soit sur quelques points grammaticaux; 2° un
s *Tropes*; 3° une *Logique*; 4° les *Articles de grammaire et de*
lie (on pourrait dire simplement de grammaire) qu'il a fournis
lopédie, de l'A au G; une *Exposition de la doctrine de l'Eglise*
, publiée pour la première fois en 1797. C'est principalement
des Tropes qu'est lié le nom de du Marsais. Nous l'avons ca-
plus haut : c'est moins un livre de rhétorique qu'un manuel
e. Il a peut-être donné un sens un peu élastique au mot *Tropes*,
renant dans ces figures de mots l'allégorie, l'hypotypose, et
autres phénomènes de style figuré; mais cet agrandissement
sujet qu'il traite offre de l'utilité. Toute la portion relative aux
blement figurés décèle un esprit d'analyse aussi fin que péné-
a troisième partie, quoique liée intimement à la première,
ire aux *Tropes* proprement dits, est presque complétement
artout l'abondance et l'heureux choix des exemples tiennent
émonstration, et jettent un jour éclatant sur les principes. Les
és placées en tête du livre sur l'origine et la nature, sur les
les avantages des figures, notamment des *Tropes*, sont ce que
it écrit de mieux sur ce sujet, et l'on n'en a guère depuis que
la rédaction et rajeuni la terminologie. Ces qualités se trou-
ais ne forment plus un ensemble aussi serré, aussi neuf, dans
les pour l'*Encyclopédie* et dans ses divers écrits relatifs à sa
latine. Du Marsais, en daignant se faire maître de langues,
le mérite de comprendre et d'oser dire qu'il fallait immédiate-
mettre à traduire: à peine quelques pages ou quelques tableaux
maire pour commencer, des interlinéaires pendant longtemps;
s, tant pour la lexicologie que pour la syntaxe, au fur et à
les thèmes, beaucoup plus tard, et quand déjà l'on a longtemps
et quand on respire, en quelque sorte, l'atmosphère étrangère.
erre à soutenir à ce sujet, principalement avec l'abbé Gaulyer,
rilla pas dans cette joute. Quant à la logique, où du Marsais se
encore plus sur son terrain, peut-être n'a-t-il pas fait tout ce
eût pu attendre de lui. Son livre vaut par la brièveté, par l'ex-
arté, par l'impitoyable fermeté avec laquelle il retranche l'inu-
contestable; mais évidemment il va beaucoup trop loin sur ce
t il finit par devenir, non-seulement sec, mais incomplet. Les
jugement, sollicitaient des détails, des explications dont il est
a méthode est à peine esquissée. En revanche, la partie rela-
raisonnement est excellente de tout point, et il a remarquable-
richi et mis en lumière tout ce qui regarde les sophismes. Là,
tout est neuf et de main de maître; là est le mérite du livre, qui,
, ne sort pas essentiellement de la ligne des logiques du temps,
'il ne part pas de plus loin, parce qu'il ne remonte pas plus
arce que son point de vue est le même, et qu'il n'en diffère
la forme, par la rigueur, par la concision, par le mérite de
détails. Nous n'ajouterons que quelques mots à propos de
tion des principes de l'Eglise gallicane. Ce travail, dans le-
s voyons, avec une certaine surprise d'abord, du Marsais oc-
utre chose que d'idéologie, soit philosophique, soit gram-
, n'est pas absolument le seul de ce genre qu'ait rédigé ou

rêvé le philosophe. Déjà au temps où il était avocat, il avait r
Réfutation opposée par Baltus à l'*Histoire des oracles* de Fonten
plus tard, après avoir écrit ses *Principes de l'Eglise gallicane*,
jeta une *Histoire de la politique charnelle de la cour de Rome*. Ce
plan n'eut jamais d'exécution; mais la *Réfutation* de Baltus éta
pour l'impression, quand il eut la naïveté d'en communiquer
nuscrit à quelques confrères de ce Père. Les chefs de l'ordre s'i
rent, et Louis XIV interdit la publication de l'ouvrage. Vaine
jeune auteur offrit de soumettre son ouvrage au jugement de
bonne, ou de l'imprimer en Italie avec privilége du pape; il s'est
et nous n'en connaissons les principales idées, le ton et la marc
par d'Alembert (*Eloge de du Marsais*, en tête des *Œuvres com*
A juger par cet échantillon et par l'*Exposé des principes de l'Egl*
licane, on doit regretter que du Marsais n'ait pas mis son indépe
d'esprit, son grand sens, sa pénétration et sa science des faits
vice de l'histoire politique. VAL.

MARSILE D'INGHEN [*Marsilius ab Inghen, Ingenuus*], né,
Valère André, au bourg d'Inghen, dans le duché de Gueldres, pas
avoir été l'un des auditeurs de Guillaume Ockam; mais cette
nous semble mal fondée. Si l'on ignore la date de sa naissance,
qu'il mourut le 20 août de l'année 1394. A ce compte, il deva
bien jeune quand le prince des nominalistes s'en allait en exil,
les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile ap
nait au clergé séculier, et n'a jamais été chartreux, comme Bosio
pose (*De Signis Ecclesiæ*, lib. XXII, c. 5); il fut chanoine et tr
de l'église de Cologne; et quand Rupert, duc de Bavière et con
latin du Rhin, entreprit de fonder le collége d'Heidelberg, ce fut
qu'il choisit pour premier instituteur de ce collége. Trithème lu
bue des gloses sur Aristote, une *Dialectique* et des *Questions*
sentences. Nous ne connaissons que le dernier de ces ouvrages
mentarii in libros sententiarum, in-fol., la Haye, 1497. Il
parti des nominalistes modérés. B.

MARTA (Jacques-Antoine), né à Naples, docteur en l'un et
tre droit, titre auquel il ajoutait avec orgueil celui de philosop
un des adversaires les plus véhéments de l'école cosentine. Son p
ouvrage est un opuscule sur l'immortalité de l'âme, dans lequel
tient contre Alexandre d'Aphrodise, Cajetan, Pomponace et Sim
tius, que, suivant Aristote, l'âme est immortelle: *Opuscula ex*
Sim. Portii Neapol., cum Jacobi Antonii Martæ Apologia, de In
litate animæ, in-fol., Naples, 1578. A la suite de cette *Apo*
trouve un opuscule de Marta, dont le titre indique assez l'obj
gressio utrum intellectus sit unus, vel multiplicatus, contra Aver
En psychologie, les opinions de Marta sont, pour la plupart, ce
saint Thomas: c'est un esprit plus résolu qu'original. On a en
lui: *Pugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini T*
in-4, Rome, 1587. Il s'agit ici plutôt de la physique que de la
physique cosentine. Telesio disait que les principes des choses
chaleur et le froid; Marta prétend que la chaleur et le froid ne s

principes, mais des formes opérantes, des qualités inhérentes aux déterminés. Il est ensuite question du ciel, des éléments du com-, de la composition, du principe effectif, de la chaleur, du mouve-; et l'auteur, reprenant l'une après l'autre toutes les thèses de la d'Aristote, les interprète dans le sens thomiste ou péripatéti-. Une lettre d'Antonio Caro, qui se lit à la fin du *Pugnaculum*, fait connaître que Marta avait professé la jurisprudence à Naples à Bénévent. B. H.

MARTIN (Corneille) nous est signalé par Tennemann comme un adversaires principaux de Ramus. Né à Anvers, il professa la phi- à l'Académie Julienne. On a de cet auteur : *Metaphysica, bre-quidem, sed methodice conscripta*, in-8, Helmstædt, Rixnerus, . Cet ouvrage est d'un intérêt médiocre; les grandes questions y trop sommairement résolues. Il nous suffira de rappeler que Cor- Martin, opposant aux ramistes l'autorité d'Aristote, interprété saint Thomas, le cardinal Cajetan et Suarez, doit être compté les conservateurs de la scolastique plutôt que parmi les critiques pendants. B. H.

MARTIN (Louis-Claude de SAINT-), dit le *Philosophe inconnu*, à Amboise, d'une famille noble, le 18 janvier 1743. Destiné à la ature, il préféra la profession des armes, et entra comme officier, -deux ans, au régiment de Foix; il devint chevalier de Saint-Louis 1789. Son goût pour le spiritualisme le disposa à entrer dans l'école de Martinez Pasqualis, dans laquelle on s'occupait d'opérations giques. Quoiqu'il paraisse avoir reconnu la vérité de ces faits, il donna cette voie plus tard pour suivre celle d'un spiritualisme plus , et chercher Dieu seul et la vérité, en évitant le dédale des esprits des idées intermédiaires. Quoiqu'il ne partageât pas la plupart des de J.-J. Rousseau, il éprouvait une sympathie sincère pour ce losophe; mais son admiration était vouée tout entière au *philo- teutonique*, Jacob Bœhm, dont les écrits singuliers marquèrent un caractère original l'illuminisme protestant du commencement du siècle; il en traduisit plusieurs ouvrages. La révolution, dans ses phases, trouva Saint-Martin toujours le même; il vit en elle l'accomplissement des desseins de la Providence, et reconnut égale- un instrument prédestiné dans l'homme extraordinaire qui vint plus tard en comprimer les excès. Désigné en 1794 pour assister aux cours des écoles normales, il réfuta avec succès en plein amphithéâtre le matérialisme de Garat, professeur d'analyse de l'entendement hu-main. Sa vie resta néanmoins obscure, et connue seulement d'un petit cercle d'amis distingués qui savaient l'apprécier. Ce fut chez l'un d'eux, M. le comte Lenoir Laroche, à Aunay, qu'il mourut d'une attaque d'apoplexie, le 13 octobre 1803.

Saint-Martin a exposé sa doctrine dans de nombreux ouvrages, prin-cipalement dans le livre intitulé *Des erreurs et de la vérité* (1775); il n'est pas, il est vrai, toujours facile de pénétrer jusqu'à sa pensée sous les voiles dont il la couvre. Nous tenterons néanmoins d'y parve-nir autant qu'il nous sera possible; mais l'obscurité volontaire de cet

écrivain sera, nous l'espérons, auprès du lecteur, l'excu
certitudes.

Il y a pour l'homme une science réelle et une loi évide
chercher par tous ses efforts; mais le mélange de bien e
clarté et de ténèbres que présente le spectacle de la nature
lui le sentiment de la vérité. On reconnaît généralement
avec raison, deux principes, l'un du bien, l'autre du m
cette base on établit des systèmes le plus souvent erronés.
Martin, le bien est, pour chaque être, l'accomplissement
le mal, ce qui s'y oppose; mais le mal n'a qu'une existen
tandis que le principe bon a pour lui une supériorité sur
une unité, une indivisibilité avec lesquelles il a existé m
avant toutes choses. Le bien étant la loi de l'homme, et
sant cependant le mal, on est forcé de reconnaître c
liberté qu'il porte en lui-même, et par lequel il diffère de
autres êtres. Les peines que nous souffrons sont donc la p
culpabilité, qui, elle-même, démontre notre liberté. Ma
n'est pas, comme quelques observateurs l'ont cru, une fa
égale à elle-même; au contraire, elle s'altère et s'affaiblit s
du vice et de l'habitude, lorsque la volonté ne la conserve
de pureté dont elle a besoin pour se maintenir elle-mêm
qui lui est prescrite. Saint-Martin admet pour princip
être vivant qui n'est pas l'homme, et qui n'est devenu m
vertu d'une détérioration de sa volonté, rendue possi
berté dont il est doué, et de laquelle il a usé pour se sépa
nière absolue du principe bon. Evidemment il partage la
dogme chrétien de la chute originelle; mais il donne sur
explications allégoriques dont nous n'avons pu pénétrer
le christianisme, il attribue à cette chute tous les maux q
tage de l'humanité, qui fondent sur nous par l'entremi
enveloppe grossière que nous devons à l'antique prévaric
mier homme, et canal de tous nos maux, mais qui e
des consolations que nous pouvons recevoir, et des véri
pouvons connaître. Toutefois Saint-Martin se garde ic
sions sensualistes qu'on pourrait imputer à cette partie de s
réfute, par l'admission d'une faculté innée dans l'homm
de la sensation transformée. Ces principes lui servent à cla
par rapport aux animaux, reconnaissant en lui seul l
tandis que la sensibilité lui est commune avec la bête; a
que la faculté inférieure et sensible doit toujours être dirig
culté intelligente.

Passant de ces considérations abstraites sur l'essence d
l'examen des propriétés de la nature au milieu de laquell
son existence, il distingue les êtres matériels du principe d
les premiers, divisibles et étendus; le second, un, simple e
sable, indépendamment duquel il reconnaît des principe
revêtus des mêmes conditions, et qui produisent les êtres c
ticuliers. Placé à ce point de vue, il combat la théorie de
que les naturalistes ont généralement adoptée; il établit
matériels, ni leurs parties même les plus faibles, ne se n

ıfondre. Trois choses, selon lui, sont indispensables à la
êtres et à leur accroissement : 1° le germe dans lequel
rmés; 2° la chaleur naturelle qui provoque et entretient
›ement; 3° la nourriture au moyen de laquelle ils ab-
qu'elle puisse leur nuire, l'action de cette chaleur, qui,
riendrait destructive.
n démontre clairement que le germe, d'une part, et la force
'autre, ne pouvant se donner eux-mêmes le mouvement,
›nt ils reçoivent l'impulsion leur est supérieur, qu'il est
nt immatériel et intelligent, et que, s'interposant entre
ıents de la corporisation, il joue le rôle de médiateur, pour
'emporte pas sur l'autre. De là une théorie du ternaire
›puyée sur des considérations puisées dans une science
s nombres. Nous n'insistons pas davantage sur les systèmes
›hysiologique que l'auteur tire de ses principes généraux,
se avec des réserves et des mystères qui ne permettent
ıir la véritable nature et la complète liaison.
›lus particulier du système philosophique de Saint-Martin,
ion d'une cause active et intelligente qui n'est pas Dieu,
ıs son autorité, dirige tous les êtres soumis au temps.
ui, malgré son élévation, est distincte de Dieu et inférieure
›as le Verbe chrétien; elle se rapproche davantage du
alexandrins; elle semble cependant plus étroitement unie
à l'homme, car l'auteur recommande à ce dernier de con-
ment sa conduite à ses lois. On voit que, dans ce système,
procède surtout *à priori*, et qu'il domine toutes choses
e supérieur et par les principes secondaires. Aussi, dans
ıs qu'il fait de sa philosophie à la politique et à la reli-
peu favorable à l'intervention des éléments sensibles, et
lle de la multitude. Toutefois, il fait résider dans une su-
ımières et de vertu le droit de l'autorité religieuse et celui
›olitique, les regardant d'ailleurs toutes deux comme de-
r dans une indissoluble unité. Evidemment, dans cette
écrits comme dans plusieurs autres, il fait allusion à des
servés dans une école dont ses engagements ne lui per-
le dévoiler les doctrines secrètes. Il fonde partout celle
ur les principes de la justice la plus pure et la plus haute,
ble difficilement praticable dans l'état actuel de l'homme
té.
lication de sa doctrine à la science mathématique, Saint-
eloppe de voiles plus épais encore. S'appuyant sur cette
ombres dont l'antiquité nous a laissé quelques traces, il
combinaisons inattendues de chiffres dont nous n'avons
ens mystérieux. Mais ce que la philosophie ne peut man-
illir avec intérêt, c'est la manière dont il conçoit l'étendue,
i domine ses considérations sur la géométrie. Aux yeux de
, il n'y a point d'espace absolu, indépendant des corps qui
; chaque être corporel produit son étendue de lui-même, et
qu'il périt en se résolvant dans son principe. Il y a donc corps
r a étendue; et la théorie du vide, sur laquelle sont fondées

aujourd'hui les sciences physiques, est une hypothèse sans ré
corps produisant par leur développement, et anéantissant
dissolution leur étendue particulière, l'étendue ne peut présent
moyen imparfait et variable de mesure : aussi Saint-Martin pr
de beaucoup la mesure par le temps, quoiqu'il ne s'explique p
nature de celui-ci.

Dans une composition assez bizarre d'ailleurs, intitulée *le C*
Saint-Martin a consacré un long chapitre à l'examen de la que
vante, proposée par l'Institut à la fin du XVIIIe siècle : *Quelle*
fluence des signes sur la formation des idées? Dans cet écrit i
et profond, il établit que l'idée précède le signe, et que celui-
gendré par celle-là ; de sorte qu'il eût été au moins aussi in
et certainement plus juste de renverser la question, et de la pos
termes : *Quelle est l'influence des idées sur la formation des si*
partant de ce principe, il démontre facilement la vanité des es
fondées par le XVIIIe siècle sur les résultats d'une *langue bi*
puisqu'une langue ne saurait être bien faite qu'à la condition
qui la font possédassent la science complète et réelle, qui se ré
naturellement dans la langue qu'elle produirait elle-même ; t
Condillac et d'autres se flattaient précisément d'atteindre l
par cette langue. Saint-Martin s'élève encore à des considérat
hautes sur l'origine et l'unité du langage. Quoiqu'il en tr
preuve dans l'unité de la grammaire, il penètre cependant
encore : il cherche l'origine des signes et du langage dans
plus intime de l'homme considéré avant sa chute. Ici nous n
tons devant cette partie mystérieuse du système de l'auteur
crainte de nous tromper et de tromper le lecteur par une an
volontairement infidèle.

Tels sont les traits généraux de la doctrine philosophique
par Saint-Martin dans le principal de ses ouvrages, *Des err*
la vérité. Dans un autre écrit non moins considérable, ayant p
Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homm
vers (1782), il a tenté de faire connaître l'ensemble des forces
sent Dieu à l'homme, et l'homme à la nature ; mais les rétice
nombreuses de l'auteur, justifiées peut-être par les engage
discrétion qu'il avait pris dans l'école de Martinez Pasqualis
le livre souvent difficile à comprendre. Néanmoins on peut y
foule d'aperçus neufs et ingénieux, qui conduisent souvent à
tantes conséquences.

Malgré cette disposition pour ainsi dire exclusive au my
Saint-Martin jeta un regard attentif sur ce qui se passait auto
principalement pendant les années de la révolution de 1789
flexions sur ce sujet donnèrent lieu à plusieurs écrits qui ont
une étroite affinité : tels sont la *Lettre à un ami sur la Révolu*
çaise (1795), et l'*Eclair sur l'association humaine* (1797).
deux ouvrages ainsi que dans un troisième qui a pour titre
sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'
(1798), tout en sympathisant avec la cause profonde et just
mouvement révolutionnaire, Saint-Martin pose des principe
organes de cette révolution étaient loin d'admettre. Il ne s'ar

me extérieure des gouvernements, républicain, monarchique, ratique ou mixte ; il cherche plus profondément les conditions sociation légitime, et elles lui paraissent pouvoir exister sous les formes politiques. Il rejette loin de lui l'idée toute termez répandue de son temps, que l'association est fondée sur le de se garantir mutuellement la jouissance de la propriété et des avantages matériels qui en dépendent, et il en cherche l'origine e pensée qui doit être *sage, profonde, juste, fertile* et *bienveil*-ette origine est avant tout providentielle. Aux yeux de Saint-l'homme est descendu d'un état supérieur dans une situation où touré de ténèbres et de misères; tous ses efforts actuels doivent à se relever de cette chute, tout le travail de la Providence a jet de lui en faciliter les moyens. Les diverses associations hudoivent donc être soutenues par le même esprit et constituées même but, sous peine d'être désavouées par la sagesse divine. endamment des ouvrages dont nous venons de faire apprécier et les données principales, Saint-Martin a composé plusieurs ue nous allons faire connaître par une rapide analyse. Dans tous proposé de faire comprendre à l'homme sa véritable situation, ramener à son principe : 1° *L'homme de désir* (1790) est un d'élévations et de prières; 2° dans l'*Ecce homo* (1792), l'auvoulu montrer à quel degré d'abaissement l'homme infirme est et le guérir du penchant au merveilleux de l'ordre inférieur, tel somnambulisme, les pratiques théurgiques, etc.; il avait plus èrement en vue, dans cet ouvrage, la duchesse de Bourbon, de cœur, modèle de vertu et de piété, mais livrée à cet ennt pour l'extraordinaire; 3° *Le nouvel homme* (1792) est l'expocette idée, que l'homme est une pensée de Dieu, et que sa vie tre le développement; 4° *De l'esprit des choses* (1800) : l'auteur, ouvrage, cherche à atteindre la raison la plus profonde de chachoses qui frappent nos regards, soit dans l'ordre de la nature, e dans celui des mœurs, des coutumes, etc. L'idée lui en fut par le livre de J. Boehm ayant pour titre : *Signatura rerum;* urs en réponse *au citoyen Garat*, professeur d'analyse de l'ennt humain aux écoles normales. Ce discours a pour but d'étastence d'un sens moral, et la distinction entre les sensations et ssance; il a été publié en 1802 dans la Collection des écoles ; 6° *Le ministère de l'homme-esprit* (1802) est un volume de s environ, dans lequel l'auteur exhorte l'homme à mieux comla puissance spirituelle dont il est dépositaire, et à l'employer vrance de l'humanité et de la nature. On a encore de Sainteux volumes d'œuvres posthumes, imprimés en 1807, où se quelques morceaux intéressants, dont le plus important a pour *uelle est la manière de rappeler à la raison les nations, tant que policées, qui sont livrées à l'erreur ou aux superstitions enre?* Cette question avait été posée par l'Académie de Berlin. ois ouvrages de Jacob Boehm, *l'Aurore naissante, la triple trois Principes*, nous sont connus par les traductions qu'en a re philosophe. Nous avons en notre possession une correspondite entre Saint-Martin et le Suisse Kirchberger, où se trouvent

des faits curieux et des pensées qui ne sont pas moins ex M. Gence a donné, en 1824, une notice assez complète su losophe inconnu, dans l'intimité duquel il avait longte secte à laquelle on donnait à l'époque de la révolution le *tinistes*, ne l'avait pas reçu de Saint-Martin, comme o quelquefois, mais de Martinez Pasqualis, son maître.

MARTINI (Jacques), né à Halberstadt, vers la fin professa la philosophie à l'Université de Wittemberg. plus habiles, un des plus intraitables adversaires des ran plus ardents défenseurs d'Aristote et du péripatétism Nous connaissons plusieurs ouvrages de ce Jacques d'abord un volume de mélanges : *Jacobi Martini n disputationum libri quatuor*, in-8°, Wittemberg, 1608; 1613. Les controverses, ou plutôt les dissertations que cueil ont pour objet la *Logique*, la *Métaphysique*, la *Physi que* d'Aristote : l'auteur y a joint quelques thèses d'un au son parti, Martin Bierman. On retrouve dans ce vol doctrine de saint Thomas, avec quelques-uns des amer posés par Zabarella. Nous y remarquons principaleme qui concerne les idées représentatives, ou, pour mieux présentations internes des choses du dehors. Ainsi que l'A Martini n'admet pas que la perception puisse être expliq pothèse des espèces impresses, et il compare ces espèc dans le trésor de la mémoire, aux images façonnées par l par les peintres. Il ajoute que ces images, vicaires, substi absents, deviennent ensuite la matière de tous les actes in sont les propositions que l'auteur développe avec une c dance. Elles avaient été combattues par Ockam avec un testé, et, dans l'Université de Paris, il s'élevait chaqu nouvel ennemi des espèces, quelque partisan résolu de immédiate. Si Martini défend avec tant de zèle l'idéolo c'est qu'il se trouve en présence de toute une école. L'o intéressant de notre auteur est celui qui a pour titre : *J Exercitationum metaphysicarum libri duo*. Nous n'en co la troisième édition publiée par Helwichius, in-8°, 1613; mais nous supposons que la première est de l'ann que c'est la date de la dédicace. Jacques Martini plaç hors de la philosophie, avec la grammaire et les sciences c'était un métaphysicien. Il n'y a, toutefois, rien de sa métaphysique. Sectateur enthousiaste d'Aristote, qu'i *mus ille et unicus prope philosophus*, il le commente sur t au profit de ce nominalisme très-mitigé dont saint Thoma XIIIe siècle, le plus intelligent interprète. S'il paraît faire cession à Duns-Scot, en déclarant que la matière en soi, la à l'écart de tel ou de tel composé, n'est pas, comme l'a saint Thomas et le cardinal Cajetan, une pure puissanc suivant la définition scotiste, un sujet subsistant, exista causes et du néant, *extra causas et extra nihil* (*Ex* lib. I, exercit. 4, theor. 3), il se retourne bientôt avec v

cole réaliste, pour réduire cette matière au fonds matériel de toute position, combattre la thèse de la matière informe, et expliquer il entend par matière première cet élément du composé qui, nécessairement revêtu de quelque forme, demeure toutefois le même les formes diverses qu'il reçoit et peut recevoir dans le temps. C'est assez dire que Martini n'admet pas l'universel *a parte rei* des réalistes : sur ce point, il est, en effet, très-résolu (*Exercit. metaph.* l. I, exercit. 8, theor. 7, 8). En somme, la *Métaphysique* de Jacques Martini est un livre estimable, qui n'est pas exempt de détails frivoles, mais qui atteste chez l'auteur une connaissance approfondie de la controverse scolastique. Ce sont les mêmes opinions et, pour ainsi dire, les mêmes thèses qu'il a développées dans l'ouvrage suivant : *Jacobi Martini Partitiones et quæstiones metaphysicæ, in quibus omnium fere terminorum metaphysicorum distinctiones accuratius enumerantur et explicantur*, in-12, Wittemberg, 1615. — Nous ne connaissons pas l'ouvrage de Jacques Martini, qui nous est désigné par quelques bibliographes sous ce titre : *Problematum philosophicorum disputationes tredecim*, in-8°, Wittemberg, 1610 ; mais ils ont omis de mentionner celui-ci : *De loco liber unus contra quosdam neotericos : accessit ejusdem de Communicatione proprii liber unus*, in-8°, Wittemberg, par Schurer. Les modernes, contre lesquels Martini s'élève dans cet ouvrage, sont quelques disciples de Ramus, et, en particulier, Barthélemi Keckermann, de Dantzig, mort en 1609. Nous ne voulons pas rappeler ici les débats scolastiques auxquels la définition de la nature du lieu a servi de prétexte : qu'il nous suffise de dire que personne n'a traité cette question si délicate avec autant de subtilité que Jacques Martini. B. H.

MASSIAS (le baron Nicolas), né le 2 avril 1764 à Villeneuve-d'Agen (Lot-et-Garonne), est mort à Bade le 23 janvier 1748. Il entra, en 1777, dans la congrégation de l'Oratoire, mais ne prit jamais les ordres. Après avoir professé la rhétorique à Soissons jusqu'en 1787, il devint à l'Ecole militaire de Tournon, puis au collége de Condom, professeur d'éloquence.

Les événements de la révolution l'appelèrent à la frontière comme soldat. A la campagne de 1796, il obtint le grade de colonel d'artillerie. En 1800, il entra dans la carrière diplomatique, où il resta jusqu'en 1811 avec le titre de consul général de France à Dantzig. Dans ces situations diverses, Massias montra l'intrépidité d'un homme de cœur, et les vertus d'un sage qui préfère à tout la recherche libre de la vérité et le culte désintéressé de la science. C'est par là surtout que ses nombreux écrits ont une certaine valeur. Les principaux ont pour titres : *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homme à la nature, ou Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*, 4 vol. in-8°, Paris, 1821 ; — *Théorie du beau et du sublime, ou Loi de la reproduction, par les arts, de l'homme organique, intellectuel, social et moral, et de ses rapports*, in-8°, ib., 1824 ; — *Problème de l'esprit humain, ou Origine, développement et certitude de nos connaissances*, in-8°, ib., 1825 ; — *Principes de littérature, de philosophie, de politique et de morale*, 4 vol. in-8°, ib., 1826-27 ; — *Traité de philo-*

sophie psycho-physiologique, in-8°, Paris, 1830; — *Philosophie dée sur la nature de l'homme*, in-8°, Strasbourg, 1835. Entraî la polémique, il publia, en outre, un assez grand nombre de chures, tantôt pour répondre à des critiques, tantôt pour prendr aux discussions philosophiques et politiques qui s'agitaient du moment. Nous mentionnerons seulement les suivantes qui peuven téresser la philosophie : 1° *Lettre à M. Ph. Damiron*, sur un artic son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècl* 2° *Observations sur les attaques dirigées contre le spiritualisme* M. le docteur Broussais, dans son livre *de l'Irritation et de la Foli* 3° *Lettre à M. le docteur Broussais*, sur sa réponse aux observatio baron Massias, relatives à son livre *de l'Irritation et de la Foli* 4° *Rapport de l'homme au sacerdoce*, ou *Lettre à M. le baron d'Eck* sur les révélations et les traditions primitives; — 5° *Lettre à M. Sta* sur le système de Kant et le problème de l'esprit humain; — 6° *Infl de l'écriture sur la parole et sur le langage*; — 7° *Examen des Frag de M. Royer-Collard, et des principes de philosophie de l'école écos* — 8° *Lettre à M. Isaac K... st.*, de Berlin, sur de nouvelles o tions qu'il élève contre le spiritualisme.

Le plus important des écrits sortis de la plume féconde du l Massias, c'est le *Rapport de la nature à l'homme, et de l'homm nature*, ou *Essai sur l'instinct, l'intelligence et la vie*. L'ensembl problèmes annoncés par le titre équivaut presque à la science un selle, ce qui est déjà un tort; de plus, la méthode d'exposition de teur manque totalement de rigueur et de clarté. Il s'élève d'a contre le sensualisme, et déclare que les bases du système de l Tracy sont *ruineuses*; il reconnaît qu'il n'y a d'inné dans l'homm ses facultés, mais que les *notions primitives coexistent au premier cice de ces facultés*. Tout cela d'ailleurs, il se borne à l'affirmer, l'appuyer d'une démonstration soutenue. Il essaye ensuite de r quelques principes du sensualisme avec les idées nouvelles. Ain politique, selon lui : « On a droit à tout ce dont on a besoin; et chaque être, quel besoin plus grand que la possession de ce qui c tue son essence ? » Parmi ces besoins, Massias compte celui de l et de la vérité; mais il met sur la même ligne le besoin des jouiss matérielles, qu'il veut d'ailleurs réduire à ce qu'il appelle le *néces* Ces principes d'un philosophe qui se montra toujours aussi att l'ordre qu'à la liberté, indiquent suffisamment combien peu, en 18 métaphysique politique était avancée, puisqu'un homme aussi sage tait, sans scrupule et sans inquiétude, un principe aussi anarchiqu celui d'après lequel l'homme a droit à tout ce dont il a besoin. Qu la morale, Massias veut suivre une *route moyenne entre Condil Kant*; c'est sans doute par le motif qu'à ses yeux « les droits na des besoins, les devoirs naissent des facultés. » Or, dans cette pl on peut renvoyer la première partie à Condillac, et la seconde à Toutefois, il faut dire que les idées de la morale kantienne sont p faveur auprès de Massias que celles de Condillac. En somme, la physique du livre du *Rapport* est très-faible. Dans sa *Théorie du* il est loin de l'école utilitaire, qui nie la beauté, faute de pouvoir pliquer; mais, en revanche, il est également loin des théorie

ment à l'idée du beau son vrai caractère, sa vraie nature. Il se rat-, autant qu'on peut le présumer d'après le vague de ses expres-, à la théorie qui identifie le beau avec la proportion et la symétrie, est le fond de ce qu'ont écrit à ce sujet Le Batteux, Marmontel Père André. Même cette doctrine ne le satisfaisait pas, et il recon-que l'idée du beau appartient essentiellement à l'âme humaine elle est une manifestation nécessaire.

accueil assez froid que reçurent ces deux ouvrages le rendirent et moins affirmatif dans le *Problème de l'esprit humain*. Il y serrer de plus près les questions déjà soulevées dans les écrits dents. « La certitude, dit-il, est un sentiment d'identité. L'action lieu au dedans de nous, celle qui se passe hors de nous, et qui parvient par la perception, font partie de nous-mêmes. L'action de la nature est identique à *je*. » Il y a là, on le voit, comme ombre de panthéisme. Massias n'y pensait probablement pas. occupé sans cesse du désir de concilier les doctrines et de trouver solution neuve et originale, il rapprochait des principes souvent sés, et croyait de bonne foi en avoir opéré la fusion. Massias ettait la distinction radicale de l'esprit et de la matière, ce qui toute idée de panthéisme.

même caractère se retrouve dans le *Traité de philosophie psycho-physiologique*. Il y maintient sa distinction antérieure de l'homme et de nature, l'existence de Dieu, et consent à ce que la philosophie ait but de démontrer scientifiquement les croyances du sens commun; il n'aperçoit pas les difficultés ni la profondeur cachée de cette idée, et croit qu'il suffit de dire, par exemple, que notre volonté sur la matière, pour que le fait soit incontestable aux yeux des physiques les plus déterminés. Le bruit de la polémique de Broussais les psychologistes retentissait encore à l'époque où ce livre était (1830), et Massias ne dissimule pas qu'il attend beaucoup de la siologie pour le progrès de la psychologie. On sait que, depuis vingt la physiologie a eu, Dieu merci, le champ assez libre, et que le lème des rapports de l'esprit et de la matière n'a pas changé de Massias regarde le système nerveux comme l'*intermédiaire entre matériel et l'intellectuel*, et ne s'aperçoit pas que le système nerveux lui-même matière ou esprit. Dans ce livre, les phrases d'un sens théistique reparaissent encore, et il conclut que *ce n'est point la re qui appartient à l'homme, mais l'homme qui appartient à la re*.

1835, Massias publia, sous le titre de *Philosophie fondée sur la re de l'homme*, une brochure de 80 pages renfermant, en deux vingt-trois aphorismes, la série de toutes les affirmations qui ré-nt ses écrits antérieurs. Il y reproduit, avec une heureuse fermeté role et de pensée, ce qu'il avait dit ailleurs des différentes preuves xistence de Dieu, et y montre que chez lui l'âge n'avait affaibli en 'activité de l'intelligence. Il avait alors soixante et onze ans. De-cette époque, il cessa ses publications philosophiques, sans inter-re toutefois ses travaux et ses études. Il a laissé en manuscrit un té *d'éducation* qui l'occupa pendant de longues années. Si, en physique, il ne rencontra pas l'originalité qu'il cherchait avant

tout, il fut du moins du très-petit nombre de ceux qui s'effor faire concourir à la diffusion et au développement de la vérit phique les découvertes des autres sciences.

MATÉRIALISME. L'homme est double, âme et corps périeure au corps par les facultés, par la destinée : telle est la fondamentale du spiritualisme. Le vaste corps du monde, n'est pas le tout du monde : au-dessus de lui, il y a une âme maîtresse souveraine et parfaite de cet être aveugle et impuiss nouvelle croyance suit immédiatement de l'autre, et, comm les spiritualistes. Le philosophe qui admet ces deux dogmes ritualiste parfait; celui qui les rejette tous les deux est un p térialiste; et, entre ces deux doctrines extrêmes, nettement se placent les philosophes inconséquents qui admettent l'âme ou Dieu sans l'âme humaine.

Il est étonnant combien dans l'histoire de la philosophie, rialistes sont rares. On ne voit guère, dans l'antiquité, que Démocrite et Épicure parmi les noms imposants; encore adn la liberté. On y ajoutera, si l'on veut, Diagoras et Straton eux par la négation de Dieu. Quant à Lucrèce, il nie Dieu, sous le nom de la Nature; il compose l'âme d'atomes et lui c pleine liberté; cette âme a ses joies et ses douleurs, elle peut en elle-même, et trouver le calme au milieu des agitations tière. Il faut arriver à travers vingt siècles jusqu'à Hobbes po un matérialiste de quelque valeur, et après lui, atteindre s tion Lamettrie et d'Holbach, si toutefois on appelle Lamettr losophe. De nos jours, quelques physiologistes ont défend rialisme : à leur tête sont Cabanis et Broussais qui, sa Dieu du monde, excluent formellement l'âme du corps h mettent à sa place le cerveau capable de penser, de sentir loir, comme les poumons de respirer, et l'estomac de digére yeux, ce qu'on appelle moral de l'homme n'est que le physiq autre point de vue : les spiritualistes ont pris un organe pour

On se propose d'établir ici la distinction de l'âme et du cor tence d'un être invisible, distinct des organes, qui est le *moi* d de nous, et de réduire à leur juste valeur les arguments s les matérialistes s'appuient pour confondre des natures esse différentes, et enlever de l'homme l'homme même.

Voici d'abord les preuves qui témoignent, selon nous, ment, de l'existence de l'âme.

1°. Les astres se meuvent, l'ambre s'électrise, l'aimant vers le nord, le sang circule; ce sont des faits, quelle en est Avant d'en rencontrer une, on l'a cherchée, longtemps p cette cause proposée n'a pas été universellement admise : qu l'ont niée, puis en ont proposé une autre; ceux-ci en tro seule, ceux-là plusieurs, et nul n'est tellement certain d'av véritable, qu'il n'ait des scrupules et ne cherche encore. La mouvement des astres, c'est leur nature éternelle, un génie dans chacun d'eux, une force animée qui les rapproche ou le le mécanisme de Descartes, l'attraction de Newton. La cause

tricité est un fluide, peut-être deux. La cause du magnétisme est un fluide qui se meut dans les corps, à moins que ce ne soit un courant qui enveloppe la terre. La cause de la vie, c'est Dieu, qui seul produit et dirige le mouvement; c'est l'irritabilité, le fluide nerveux, les esprits animaux. Je ne connais donc pas directement toutes ces causes qui animent la nature et mon propre corps : je les suppose; mon esprit s'y repose un moment, puis les traverse pour reprendre sa course à la découverte de causes nouvelles.

Il en est une que je n'ignore jamais, que je ne conteste jamais, que je ne renie jamais. Je ne la suppose pas, je la vois. Dire que je la vois dans son effet est mal parler : je vois son effet en elle, et lorsqu'elle le produit et lorsque, pure vertu, elle le retient encore. Cette cause, c'est moi. Quand ma conscience m'atteste une pensée et une volonté, je ne suis pas dans l'embarras de savoir qui pense et qui veut : la cause de ces phénomènes est là sous mon regard; elle ne devient pas plus ou moins visible; je n'y crois pas plus fermement à mesure que je l'observe davantage; le temps et la réflexion ne m'apprennent rien : dès l'abord, ma foi est entière, et elle demeure inaltérable.

Je suis donc, moi qui me connais, distinct de toutes les autres causes que j'imagine. Et ce n'est pas par accident que je me connais, c'est mon essence même : penser ou savoir que je pense, souffrir ou savoir que je souffre, vouloir ou savoir que je veux, est tout un : il est impossible de séparer l'acte que je produis de la conscience que j'en ai; cette conscience supprimée, il n'est point. Au contraire, je puis ignorer et j'ignore réellement des faits innombrables qui arrivent dans le monde par l'opération d'autres agents. J'ignore pleinement la multitude infinie des choses qui se passent à cette heure loin de moi; j'ignore ce qui se passe à mes pieds, et même dans ce corps que je suis tenté de prendre pour moi. Je ne saurais pas que mon sang circule, je ne saurais pas que j'ai des nerfs et un cerveau, si d'autres hommes ne me l'apprenaient. Le sang circule dans les artères et les veines des hommes depuis qu'il y a des hommes; la découverte de la circulation du sang est d'hier. Je suis donc en droit de le dire, sans crainte de démenti. S'il y a dans le monde deux sortes de causes : l'une que je connais directement et dont je connais toujours tous les actes; l'autre que je ne connais qu'indirectement, qui agit à mon insu, qui n'est jamais, lors même qu'elle apparaît avec la plus haute évidence, qu'une hypothèse, ces deux sortes de causes sont essentiellement distinctes; je suis la première de ces causes et seulement celle-là.

2°. J'ai conscience d'un seul être; toutes mes actions, toutes mes modifications sont rapportées à un seul centre. Je veux, j'aime, je hais, je souffre, je jouis, je me souviens, je raisonne; c'est un même être qui affirme de lui toutes ces opérations diverses; c'est moi qui veux, moi qui aime, moi qui raisonne. Quand, dans le même instant, j'ai chaud à une main et froid à l'autre, il n'y a pas deux êtres dont l'un ait chaud et l'autre froid, c'est le même qui éprouve à la fois ces deux sensations contraires : c'est moi qui ai chaud, moi qui, au même moment, ai froid. Je ne suis pas plusieurs, je suis un; or, chaque homme en dit autant de lui-même. Moi qui suis un, que suis-je? Matière peut-être? Mais si la matière est étendue et toujours étendue, divisible et

toujours divisible, toute partie contient d'autres parties à l'infini; nulle unité donc, nul individu, nulle personne; je me cherche en vain dans cette foule, certainement je ne suis pas ici. Si donc, pour me croire corporel, il faut que je renonce à me croire un seul être, forcé de rejeter une opinion ou de rejeter le plus évident témoignage du sens intime, de m'abdiquer moi-même, je n'hésite point, et tiens le matérialisme pour une fausseté. Voulez-vous que la matière ne soit pas divisible à l'infini, et qu'elle soit composée d'éléments simples, toujours est-il qu'elle est composée; et je ne suis pas plus un certain nombre déterminé que je ne suis une infinité d'êtres; je suis moi, je suis un.

Etendant cette conclusion, j'affirme que partout où la matière se trouve, il lui est également impossible de produire les effets qu'elle ne saurait produire en moi. Puisqu'il n'y a nulle part de pensée de volonté, de sentiment sans conscience, et que l'unité de conscience entraîne invinciblement l'unité de l'être, il est interdit à la matière de penser, car, pour penser, il faut savoir qu'on pense; il lui est interdit de vouloir, car, pour vouloir, il faut savoir qu'on veut, et il faut, en outre, une pensée que la volonté traduise.

Enfin, toute cause est nécessairement une, et une cause multiple ne sera jamais qu'une composition de causes, pareillement distinctes, soit qu'elles se contrarient ou qu'elles se concertent.

3°. Mais la vie aussi est une, comme le principe de la pensée, comme à toute cause. Pourquoi ne serait-elle pas moi? Assurément toutes les causes sont simples; mais également simples par l'essence, elles diffèrent par l'action, et par là se distinguent. Toute la vertu de la vie est de réduire à l'harmonie des éléments nombreux, auparavant épars: elle reçoit, elle exclut, elle compose, elle décompose. Supprimez le nombre, elle ne peut plus s'exercer, elle n'est plus. Telle n'est pas la vertu de l'âme: elle ne combine point, elle ne désagrège point, il ne lui faut point, de toute nécessité, un ensemble de molécules qu'elle range en ordre; son effet propre, c'est la pensée, le sentiment, la volonté immatériels et indivisibles. Supprimez le corps et toute matière, elle peut être, elle peut agir, elle est et elle agit encore, tout au moins l'âme divine, qui, loin d'attendre la matière pour opérer, opère en la créant. Sans doute l'âme meut le corps; mais, que le corps se meuve ou non par son commandement, il suffit qu'elle ait commandé; dans l'inertie des organes son autorité demeure entière, elle s'accroît de cette inertie même, soit qu'elle s'efforce de la vaincre, ou qu'y renonçant, elle se replie sur soi, et ranime la vie intérieure. Ainsi l'âme vit en elle-même, la force vitale est tout en dehors; ce ne sont donc pas deux causes pareilles, et ce n'est pas une seule et même cause.

4°. Qui parle de formes, de couleurs, entend qu'il y a dans l'espace des parties voisines, une substance multiple ou un certain nombre de substances. Retranchez le nombre, vous retranchez le phénomène. Ces idées sont donc invinciblement liées ensemble; l'une donne l'autre de toute nécessité. Au contraire, qu'est-ce qu'une pensée, une volonté, un sentiment? Ces phénomènes emportent-ils la notion d'étendue, de nombre? Non, sans doute. Une substance simple est donc incapable de couleur, de forme, etc., comme une substance multiple est incapable de pensée, de sentiment, etc., de tous ces phénomènes qui n'ont rien à

…der avec l'espace et la pluralité. La comparaison des faits in…nes et des faits externes, toute seule, abstraction faite de la con…nce qui nous révèle directement la substance des premiers, se tai…nt sur la substance des autres, cette comparaison, disons-nous, suffit pour établir l'immatérialité de l'âme.

5. La nature agit sagement : elle proportionne partout les moyens à …. Nul ne conteste ce principe : naturalistes et métaphysiciens s'y …nt également. Ceux qui regardent le monde comme l'effet d'une … intelligente et libre, et ceux qui n'y voient que le développement … d'une matière éternelle et nécessaire, si loin qu'ils soient les uns des …, se rencontrent là. Si donc l'homme est un, il n'y aura qu'une …née vers laquelle toutes ses puissances convergeront ; si, au con…re, on trouve qu'il y a deux ordres de puissances au service de deux …inées étrangères, il faudra conclure qu'il y a là deux êtres aussi. … il n'est pas besoin d'une observation très-profonde pour reconnaître … l'homme ce double mouvement. Mettons que ce soit un être pure…ent physique, sa destinée sera la perfection de la vie physique ; il …ra ce qu'il a maintenant, des organes de digestion, de respiration, de …culation, etc. ; des sens pour alimenter et préserver cette machine …érieure ; des instincts pour en modérer le mouvement et le repos ; de …telligence enfin, assez pour connaître ce qui lui est utile, pour per…tionner et suppléer l'instinct. Telle est, en effet, l'organisation des …imaux qui approchent le plus de l'homme : chez eux rien ne trouble … destinée physique, rien ne la dépasse, tout la sert. L'adage d'Hippo…te s'y applique avec rigueur : tout concourt, tout conspire, tout …sent. Observez l'homme, vous êtes déconcerté : cette unité que vous …ez trouver en lui n'y est pas. Etre intelligent, une soif insatiable … vérité le dévore, il l'aime pour elle-même, il en recherche la beauté, … les fruits. Parfois il rencontre ces fruits qu'il ne poursuivait pas : …dustrie, fille de sciences apparemment stériles le témoigne ; mais la …ologie, la philosophie n'ont rien à faire avec la santé du corps ; la …taphysique, si vaine, aux yeux des matérialistes, séduit et séduira …jours les intelligences. Quelle contradiction dans un être fait pour …re et bien vivre ! Cette sage nature donne à l'homme des ailes …r ramper. Bien mieux, nous achetons la vérité au prix de nos plai… matériels, de notre santé, de notre vie même, tandis qu'elle doit … esclave de notre vie, de notre santé et de nos plaisirs. O prodige … sagesse !

…os passions aussi ne devraient avoir qu'un objet, le bien-être du …s. Combien pourtant nous détachent du monde des sens, nous élè… au-dessus du monde matériel où elles devraient nous fixer, nous …ent de rompre avec les délices de la vie, et avec la vie s'il le faut. …e existence qui est le tout de l'homme, il l'expose à tout instant, il …crifie pour des biens invisibles.

…nfin, dans une créature toute corporelle, qu'est-ce qu'une loi mo… qui relègue la recherche du bonheur au-dessous de la recherche … devoir, et au dernier rang la recherche du bonheur corporel ? Qu'est… qu'une loi morale qui lui ordonne de songer avant tout à la santé de …e, et d'habiter dans un commerce sublime avec un être immatériel, … Dieu ? C'est le fond de la sagesse ou le comble de la folie. En tout

cas cette folie n'est pas la nôtre, elle est la folie de la nature, de raison souveraine qui enfante des monstres.

Evidemment l'homme a deux destinées, et évidemment il est doub corps a sa perfection, qui est le meilleur état des organes ; l'âme a sa fection qui est l'accomplissement de la vérité, de l'amour et de la La carrière de l'âme est infinie, celle du corps bornée à quelques j par conséquent secondaire et subordonnée ; et ces combats que livre au corps ne sont point une contradiction de la puissance qui l'un et l'autre, mais la raison même qui met chaque chose à sa p le principal avant l'accessoire, le temps après l'éternité.

Telles sont les preuves, à nos yeux incontestables, de la distir de l'âme et du corps. Cependant, quoique nous les admettions t comme également solides, nous ne pouvons déguiser des différ visibles. Les deux premières dominent les autres. Elles ont, yeux, un précieux caractère ; ce ne sont point des syllogisme efforts de logique, mais la simple constatation de faits, la simple lyse de la conscience ; la spiritualité de l'âme cesse d'être démo et se relève au rang des vérités évidentes, comme la liberté. peu à peu, la philosophie présente, remplaçant les arguments p faits, la dialectique par la psychologie, arrache aux discussio bonnes vérités, les place en sûreté au-dessus de toutes les écol tous les doutes, et, les dégageant des sophismes amis et ennem rend à la pure lumière naturelle, désormais vérités élémentaires n'est pas besoin d'apprendre, qu'il faut seulement ne pas ou leçons secrètes du maître intérieur qui enseigne perpétuellem chaque créature humaine l'âme, Dieu, le monde, la liberté, la l et la vertu. Rendons honneur à celui qui a mis la philosophie cette heureuse voie, à l'auteur du *Discours de la Méthode* et des *tations*.

Le plus simple fait de conscience nous révèle donc à nous-m nous ne pouvons nous nier sans le nier ; nous nous connaissons ment, alors même que nous ignorons tout le reste : terre, étendue, espace ; nous ne sommes donc rien de tout cela, et not est pur de matière, comme l'idée que nous en avons est pure de de matière. C'est ici, assurément, de l'analyse psychologique, assurément encore, concentrée par un homme de génie, la preu nous avons exposée plus haut, après les maîtres.

Un esprit éminent, M. Jouffroy, en avait été tellement sédui qu'il l'eût comprise dans Descartes, ou qu'il y fût arrivé par la réflexion, qu'il n'en voulait pas souffrir d'autre, et qu'il a ruiné les preuves différentes de celle-là. Quand un tel penseur a toucl question, il n'est plus permis d'aborder cette question sans tenir c de son jugement, pour l'adopter ou le combattre. Nous somme forcés de rappeler les reproches que M. Jouffroy adressait aux pı ordinaires de la spiritualité de l'âme, et de justifier ce qui nous légitime. Nous suivons l'ordre qu'il a suivi (*Mélanges philosoph* t. II).

Premier argument. On se fonde d'ordinaire, dit M. Jouffroy, raisonnement suivant : Tel effet telle cause. Or, la pensée et la ci tion du sang sont diverses ; donc, les causes qui produisent ces

érentes aussi. D'abord, le principe n'est point certain, car les e produit la vie sont variés, et elle est une; de même ceux qui de l'âme; et enfin, Dieu est cause unique de la création en- ec la diversité et l'opposition infinie des phénomènes qu'elle it. La majeure chancelle donc, de même la mineure. La pen- 'acte du *moi;* le mouvement du sang n'est pas l'acte de la force l n'est que le résultat de cet acte. On ne peut donc comparer e et la circulation du sang, ni rien tirer de cette comparaison. critique nous semble juste et injuste à la fois. Elle porte sur prétendaient conclure de toute différence des effets à la diffé- s causes, mais elle n'atteint pas ceux qui signalent entre les formelles oppositions, entendant par les effets l'action même es, et non des résultats prochains ou éloignés de cette action. si que nous avons distingué la vie et l'âme : l'une tout engagée natière, ne pouvant rien, n'étant rien sans la matière; l'autre tirée en elle-même, et, dans cette solitude, déployant toute gie, libre du corps, alors même qu'elle le meut, et semble s'y

l argument. M. Jouffroy rapporte un second argument qu'il à son tour. Le voici : Toutes les opérations, tous les phéno- e la vie psychologique, attestent l'unité et la simplicité du qui en est la source. Ce principe ne peut donc être ni le corps gane du corps; il y a donc en nous deux êtres : le corps, être , principe des phénomènes physiologiques, et l'âme, être principe des phénomènes psychologiques.

à ce raisonnement plusieurs reproches : 1° Je ne connais point, unité du *moi*, la simplicité de l'âme par syllogisme, mais par ience qui ne m'atteste qu'un seul *moi*. 2° Toute cause est ssentiellement. Si vous essayez de concevoir des parties dans e, ou vous ne prêtez l'énergie productive qu'à l'une de ces et alors celle-là est à elle seule la cause aux yeux de votre rai- vous l'attribuez à toutes, et alors il y a pour elle autant de istinctes que de parties. 3° Enfin, qui donc nous a appris que nes sont le principe des phénomènes physiologiques? Ce sont uments, composés, d'une force une, antérieure et supérieure, orme par sa présence, les fait mouvoir de concert, et, en se les dissout. La cause des phénomènes physiologiques est donc nme la cause des phénomènes psychologiques, et la démon- le la dualité humaine ne peut sortir de la nature comparée de sortes de phénomènes.

cette critique pénétrante, il n'est plus permis de nier que toute simple, et que la vie comme l'âme est une, de même essence, e identique; mais le véritable argument bien pris a une autre il prouve que, sans la matière, sans des organes corporels, omène physiologique ne peut exister, que la vie est enchaînée ondition, tandis que l'âme en est affranchie : nul phénomène gique n'emportant avec lui l'idée d'une étendue où il se passe. de ce que l'unité du *moi* est révélée par la conscience, il ne as que l'étude et la comparaison des phénomènes internes et ne donne pas la même connaissance.

Troisième argument. Le dernier argument que M. Jouffroy cr se fonde sur la fin différente des deux vies physiologique et psy gique ; nous l'avons exposé le dernier. Suivant lui, il n'y a pc contradiction à supposer une cause qui aspire à la fois à plusieur et qui produise, pour les atteindre, plusieurs séries de phénor L'âme n'aspire-t-elle pas à la vertu et au bonheur, à l'activité repos ? Puis, quoi de plus admissible que l'hypothèse d'une caus veloppant, par la volonté de Dieu, d'un corps destiné à deveni strument de son action et l'organe de ses facultés, et forcée to fois par sa nature à aller à sa fin propre, et, par sa condition ac telle à entretenir ce corps qu'elle a créé ?

L'hypothèse de Stahl, comme le dit M. Jouffroy, n'est pas in sible ; mais qu'elle soit vraie ou non, notre preuve n'en souffr Nous n'avons pas le dessein de prouver qu'il y a deux êtres, do est le principe de la vie, l'autre de la pensée ; mais qu'il y a deux deux puissances distinctes, à l'origine de ces deux sortes de p mènes ; que l'empire de l'une n'est pas l'empire de l'autre ; et q y a entre elles des alliances, chacune ne relève que de soi-même point créée par la création de l'autre, n'est point détruite par s truction. Deux êtres différents ou un seul être qui a deux vies rentes, associées, mais indépendantes, c'est tout un pour le sp lisme : il s'accommode de l'une et de l'autre doctrine avec une facilité. Admettant l'hypothèse de Stahl, le *moi* aurait une énergie ; il serait le principe de deux vies séparées, l'une intér composée de pensées, de sentiments, de volontés, et dont le est la vérité et la vertu ; l'autre, extérieure, composée d'attra de mouvements, et dont le terme est la perfection de l'animal l'âme perde le pouvoir de former et d'entretenir un corps, le p qu'elle possède de penser et de diriger ses pensées n'en est pas a la vie intérieure continue, quoique peut-être avec un autre l'âme n'en est pas diminuée. Or, nous le demandons, si le princ la vie était ailleurs que dans l'âme, en serait-il plus distinct, et se nous plus à l'abri du matérialisme ? Il ne faut point un spiritu jaloux qui s'effarouche de toute opinion particulière sur les rapp l'âme et du corps ; il faut établir solidement, fermement, la disti de ces deux vies, laissant à la réflexion individuelle quelque pour déterminer leur alliance.

C'est une qualité précieuse que cette originalité de réflexion, nente dans M. Jouffroy, mais elle a ses dangers. Ne rien ad qu'on n'ait fait sien par le libre mouvement de sa pensée, et à q n'ait donné, pour ainsi dire, la forme de son esprit, est d'une vraiment philosophique, mais l'injustice est tout près. Les mêm rités se présentent aux hommes sous divers aspects. Tel qui do de sa liberté, s'il était réduit au témoignage de la conscience, n plus devant la loi morale et le remords ; tel qui nierait Dieu c cause du monde physique, reconnaît et adore le soutien du mond ral, le législateur des âmes, le juge équitable du crime et de la Tel aussi qui contesterait la distinction de l'âme et du corps, ap d'autres preuves, reconnaît évidemment la distinction des deu dans les combats qu'ils se livrent. Il est bon que les vérités esser

dans notre esprit par tous les côtés, qu'elles nous suivent
us nos mouvements, que nous ne puissions nous porter nulle
ns les rencontrer; alors elles deviennent pour la vie morale
sont pour la vie physique l'air et la lumière où nous sommes
, l'élément de l'âme.
ons aux arguments sur lesquels les matérialistes appuient leur
. Le fort des matérialistes consiste à montrer l'influence souve-
a corps sur l'âme. Tel est le corps, tels sont nos pensées et nos
nts, disent-ils; ce qui pense et sent en nous n'est donc que le
i-même. Cet argument, vieux peut-être comme la réflexion hu-
s'est fortifié à travers les âges de tous les faits nouveaux que la
a recueillis; il serait à cette heure invincible, si une autre
nce, qui dément celle-là, ne s'accroissait aussi de jour en jour,
nt aux hommes que le corps n'est pas maître absolu de nous-
; que l'âme entreprend sur lui comme il entreprend sur elle, et
tient par son énergie au milieu des plus rudes assauts.
t du cerveau fait donc notre esprit et notre caractère, nos idées
passions, selon les matérialistes; modifiez-le, vous modifiez
l de l'homme : ils se suivent invariablement. L'ouverture de
facial détermine l'ouverture de l'esprit. Le volume du cerveau
es esprits vastes et les esprits étroits. La santé et les maladies du
entraînent la santé de la raison et ses maladies : activité, iner-
ularité, désordre de l'intelligence ont là leur unique cause. Les
nnent à l'appui et les matérialistes nous étonnent par la foule
ervations. Les spiritualistes apportent des faits à leur tour, et
nt contraires : des esprits remarquables logés sous un front
et sous un front proéminent des imbéciles; de grands esprits
e petite tête, et dans une grande tête de petits esprits; enfin de
ésions du cerveau sans folie, et la folie sans lésion. Les faits dé-
t les faits, l'observation détruit l'observation. C'est là, il faut
, une base bien chancelante pour élever un système, matéria-
u spiritualisme peu importe. Des dissections facilement trom-
des évaluations arbitraires, des mesures exclusives, où l'on ne
s compte de la dureté et de la mollesse du cerveau, ni des au-
uences qu'un moment après on regarde comme décisives et qui
, contrarier ou seconder l'influence qu'on veut être dominante;
la n'est pas de la science, et ce serait à désespérer de résou-
ais la question entre le matérialisme et le spiritualisme si l'on
sait de part et d'autre que de tels arguments. Attachons-nous
ts clairs et incontestables. On prétend que la folie est toujours
une altération du cerveau; cette assertion est-elle juste? Assu-
la folie vient plus d'une fois de cette cause; mais elle a bien
autres causes : l'ambition, l'amour, la dévotion, qu'on ne niera
s doute. Sont-ce des causes physiques? Puis, si la folie se guérit
ne fois encore par un traitement physique, elle est souvent gué-
un traitement moral. Les deux procédés séparés réussissent en
s cas, et en bien des cas se combinent avec bonheur. Or, une
venue fixe, une passion devenue exclusive par la faiblesse de la
, n'est pas sans doute une lésion nerveuse; et le médecin qui
un mauvais jugement, distrait le malade d'une passion domi-

nante, n'opère pas sans doute sur le cerveau, et ne répare aucune lés
Ne voit-on pas ici manifestement un être qui peut, il est vrai, rece
les atteintes d'un être étranger, mais qui est, en définitive, son pr
maître, puisqu'il peut, par sa seule vertu, par son seul mouvem
perdre la santé et la recouvrer après l'avoir perdue?

Les matérialistes ajoutent à l'influence du cerveau, l'influence de l'
du tempérament, du sexe, du climat, du régime, des maladies. Ici
core les faits abondent. Par malheur pour eux, il y en a qui leur éc
pent et ruinent leurs conclusions. L'âge fait beaucoup assurément,
n'y a pas d'hommes de génie à la nourrice; mais il ne fait pas tout
il y a des enfants à tout âge, comme à tout âge des vieillards. En
le cerveau a pris de la consistance avec les années ; pour mûrir la
sée il faut autre chose : la réflexion, l'expérience, qui n'ont rien à
avec la dureté et l'élasticité. Tout l'art humain ne nous fait pas vi
d'une seconde, il accélère ou retarde la maturité de l'esprit par les
ceptes, par l'insensible transmission d'une sagesse immatérielle.
vant Cabanis, la rapidité du sang dans le premier âge donne la témé
et ce cours qui se ralentit, amène la circonspection; et en effet la ci
lation du sang, plus ou moins rapide, influe sur nos idées et nos dé
mais celui qui a été victime de sa témérité se corrige par cette épreu
est-ce donc que son sang coule moins vite? et la chaleur d'âme
nous pousse dans les grandes entreprises, dépend-elle de la cha
du sang, quand on voit tout un peuple s'y précipiter, quand on
dans des corps glacés une énergie indomptable, l'énergie qu'inspi
les nobles pensées et les grands sentiments? Le cœur bat plus vit
ces entraînements, mais c'est l'âme qui le fait battre.

Le tempérament inspire certaines passions, et le régime les exalt
les amortit, cela est incontestable; veut-on en conclure que le tem
rament et le régime nous donnent toutes nos passions et font t
notre intempérance ou notre vertu? A ce compte, les éclatantes
versions d'où sont sortis les justes et les saints, sont des révolu
d'humeurs. Socrate, né vicieux, devenu plus tard un sage, et attrib
ce changement à la philosophie, lui rend un honneur immérité :
voit pas quel changement s'est opéré dans ses organes. Saint Pa
saint Augustin croient plier sous une doctrine immatérielle; ils s'ag
pour dépouiller le vieil homme et créer l'homme nouveau ; il y
effet un homme nouveau en eux, c'est celui que crée la vie, qui
cesse détruit et transforme sans cesse.

Croyons à l'influence toute-puissante du sexe sur l'intelligence
cœur; mais oublions Clélie, Jeanne d'Arc, Jacqueline Pascal égale
l'énergie à son frère, et les mâles vertus communes à toute la fa
des Arnauld; oublions surtout que l'amour de la patrie, l'amour
vérité et le sentiment religieux ont inspiré ces fermes courages.

Il n'est plus permis de nier l'influence des climats; mais il n'est
permis, non plus, de la croire invincible aux institutions, à l'expérie
au génie d'un homme. En France, on croit à la puissance du clima
à la toute-puissance des idées.

Les maladies, excepté celles qui nous enlèvent à nous-mêmes,
laissent ce que nous sommes, ce que nous nous sommes faits dan
santé, courageux ou lâches, résignés ou révoltés. De là, dans les h

rmi les malades atteints du même mal, la diversité de caractè-
s grande, et l'attitude diverse de tous les hommes devant la
ı milieu des supplices, l'âme garde sa sérénité, soutenue par
espérance, et elle rend affreuse la fin la plus douce, quand
les regrets, ses remords et ses craintes.
mé, les matérialistes prouvent, par des faits certains,
ps agit sur l'âme, et les spiritualistes, à leur tour, prouvent
its également certains, que l'âme agit sur le corps et sur
e. Les uns nous défendent de croire que nous sommes de
its; les autres nous défendent de croire que nous sommes pure
à la merci des lois fatales de la nature. La sagesse, recueillant
vérités, affirme que l'homme est à la fois esprit et corps!,
ocié passagèrement à un corps, pour recevoir et lui renvoyer
ence, et former avec lui un tout naturel.
atérialistes relèvent la discussion. Suivant eux, on ne peut
re que deux substances essentiellement différentes comme l'es-
corps agissent l'une sur l'autre. Puisque la communication
concevable, il n'y a donc pas communication, il n'y a qu'une
tance. Nous l'avouons, la difficulté qu'on signale est réelle, mais
ı mieux que les corps agissent sur les corps; que deux molécules
e s'attirent et se repoussent? Nous connaissons le fait, le *com-*
échappe ici et là. On n'a pas bonne grâce, quand on vit dans
de la physique, de la chimie, de l'astronomie, quand on admet
emier dogme l'action inexpliquée des éléments matériels les uns
tres, on n'a pas, disons-nous, bonne grâce à rejeter la distinc-
esprit et du corps, sous prétexte que leur influence réci-
t inexpliquée. Si ce bel argument prévalait, il n'y a pas dans
entière de la nature et de l'âme une seule vérité qui pût tenir.
cable est le terme de toutes nos explications; la raison dernière
s faits est cachée dans la pensée divine, mère des choses; et
peu étrange de contester des faits incontestables, parce qu'on
emonter jusqu'à leur origine la plus reculée, et les suivre dans
e n'est plus telle ou telle vérité particulière, c'est le monde
qu'il faudra supprimer, car vous ne comprendrez jamais l'opé-
able qui l'a fait être, soit qu'elle l'ait tiré du néant, ou qu'elle
émanation de la substance inépuisable de Dieu. Ensuite la
n'est pas si grande qu'on le prétend. Il y a deux conceptions
ière. Suivant l'une, elle est, jusque dans ses derniers éléments,
de l'esprit, comme le composé l'est du simple. Suivant l'autre,
tient à Leibnitz, la matière est, il est vrai, composée encore,
posée d'éléments simples, indivisés et indivisibles. Dans cette
n'y a pas deux sortes de substances: l'essence de tout ce qui
l'unité; la nature intime des esprits et des corps est la même;
e différence qu'au nombre et à l'association, différence exté-
accidentelle qui ne touche pas le fond. Pour les partisans de
ière théorie, la difficulté n'est plus d'unir deux êtres hétéro-
n'est que la difficulté commune de concevoir qu'un être quel-
ans sortir de lui-même, atteigne un autre être, le pénètre de
ce, et le modifie. Qui aura compris l'attraction, comprendra
n et le mouvement volontaire.

Pour nous, dans l'une ou l'autre de ces théories nous somm
ment à l'aise. Nous savons certainement que l'homme est dc
quoique nous ne saisissions pas le secret de la Providence, c
ces deux puissances distinctes, nous ne craignons pas que
démente le témoignage irréfragable de la conscience qui no
que nous sommes une cause simple et indépendante : « La
détruit pas la vérité. »]

MATHÉMATIQUES. Sous le nom collectif de *mathé*
on désigne un système de connaissances scientifiques, étr
liées les unes aux autres, fondées sur des notions qui se trou
tous les esprits, portant sur des vérités rigoureuses que la r
capable de découvrir sans le secours de l'expérience, et qu
moins, peuvent toujours se confirmer par l'expérience, dans l
d'approximation que l'expérience comporte. Grâce à ce doub
tère, que nulle autre science ne présente, les mathématiqu
appuyées sur l'une et sur l'autre base de la connaissance l
s'imposent irrésistiblement aux esprits les plus pratiques co
génies les plus spéculatifs. Elles justifient le nom qu'elles p
qui indique les sciences par excellence, les sciences éminen
toutes les autres par la rigueur des théories, l'importance et
des applications.

Les sciences physiques reposent sur l'expérience et sur l'
qui généralise les résultats de l'expérience. Les faits dont l'e
a procuré la découverte, que l'induction a érigés en lois g
peuvent, à ce double titre, devenir l'objet de connaissances c
mais dont la certitude n'est point comparable à celle d'un
d'arithmétique ou de géométrie. D'abord l'exactitude du fait a
les sens est nécessairement comprise entre les limites d'exact
sens ; tandis qu'en mathématiques pures, l'esprit, tout en s'
signes sensibles, n'opère que sur des idées susceptibles d'une
rigoureuse. En second lieu, l'induction qui généralise les ré
l'expérience, quoique appuyée sur une probabilité qui peut,
certaines circonstances, ne laisser aucune place au doute et
l'acquiescement de tout esprit raisonnable, est un jugement d
autre nature que le jugement fondé sur une déduction mathé
à la rigueur de laquelle l'esprit ne peut échapper sans tomber d
surdité et dans la contradiction.

D'un autre côté, les démonstrations des vérités mathématiq
vent toujours se contrôler par l'expérience : en quoi ces vérités
de celles que l'on se propose d'établir en logique, en morale,
naturel, dans toutes les sciences qui ont pour objet des idé
rapports que la raison conçoit, mais qui ne tombent pas sous
Après qu'un jurisconsulte a analysé avec le plus grand soin u
tion controversée, après qu'il a mis les principes de solution
vidence la plus satisfaisante pour la raison, il ne peut pas, c
géomètre, fournir au besoin la preuve expérimentale de la ju
ses déductions, de la bonté de ses solutions.

Si l'on y fait attention, l'on verra que, pour rendre un comp
de la dénomination de *sciences positives*, dont on fait aujou

it usage, il faut entendre par là les sciences ou les parties
; dont les résultats sont, comme ceux des mathématiques,
; d'être contrôlés par l'expérience.
cation empirique qu'une loi mathématique comporte peut
use ou approchée. On peut vérifier par l'expérience une
d'arithmétique (par exemple, qu'un nombre ne peut être
que d'une seule manière en facteurs premiers), et, dans ce
position se vérifiera rigoureusement sur tous les exemples
de choisir. On peut aussi vérifier par l'expérience une pro-
géométrie, comme celle-ci : Les bisectrices des trois an-
riangle se coupent en un même point; mais en ce cas la
, comme celle d'une loi physique, n'aura lieu qu'approxi-
, avec une approximation d'autant plus grande qu'on opé-
lus de soin et en s'aidant d'instruments plus parfaits. Au
des propositions de géométrie qui admettent une vérifica-
ue rigoureuse, par exemple celle-ci : Le nombre des angles
polyèdre, ajouté au nombre de ses faces, donne une
jours supérieure de deux unités au nombre de ses arêtes.
, tout ce qui peut se vérifier par dénombrement ou calcul
à l'aide de signes auxquels l'esprit impose une valeur
et déterminée) admet une vérification rigoureuse; toute
qui implique une opération de mesure ou une construction
istruments physiques ne saurait être qu'approchée.
l'exposition des doctrines mathématiques, on rencontrait
ies, des idées, des conclusions qui ne pussent être sou-
iterium de l'expérience; si l'on trouvait dans les écrits des
des discussions concernant des questions de théorie que
ne pourrait trancher, on serait averti par cela seul que ces
e sont pas, à proprement parler, mathématiques ou scien-
'elles rentrent dans le domaine de la spéculation philoso-
la science positive, quoi qu'on fasse, ne peut s'isoler com-
et dont elle ne s'isolerait, si la chose était possible, qu'aux
a propre dignité.
exemple, la question du passage du commensurable à l'in-
able, qui se présente à chaque pas en géométrie, en méca-
en général, quand il s'agit de rapports entre des grandeurs
Il est clair que lorsqu'un raisonnement a conduit à établir
orts dans l'hypothèse de la commensurabilité, quelque pe-
t la commune mesure, on a établi tout ce qui peut se véri-
périence : car, dès qu'il s'agit de passer à des mesures ef-
n ne peut entendre par grandeurs incommensurables que
la mesure est d'autant plus petite qu'on opère avec des in-
plus parfaits. Lors donc que les géomètres, non contents
nple remarque, se mettent en frais de raisonnements pour
ie le rapport établi dans le cas de la commensurabilité
icore quand on passe aux incommensurables; lorsqu'ils
à cet effet divers tours de démonstration, directs ou indi-
ne font en réalité ni de la géométrie, ni de la mécani-
s mathématiques proprement dites : ils font l'analyse et la
certaines idées de l'entendement, non susceptibles de mani-

festation sensible; ils se placent sur le terrain de la spéculation sophique.

Nous en dirions autant, à plus forte raison, des théories sur leurs négatives, imaginaires, infinitésimales; théories qu'il fa aborder, qu'il n'y a pas moyen d'éluder dans l'exposition did de la science du calcul, mais que chaque géomètre conçoit à nière, et qui sont un sujet immanent de controverses que ne p trancher, ni des démonstrations formelles, ni le contrôle de rience, tandis que tout le monde est d'accord sur les résultats et proprement scientifiques : chacun sait, par exemple, quelle il faut appliquer pour trouver infailliblement les racines né d'une équation algébrique, soit qu'il adopte sur les racines néga manière de voir de Carnot, de d'Alembert ou de tout autre. L'union et pourtant la mutuelle indépendance de l'élément philosophiqu l'élément scientifique dans le système de la connaissance hum manifestent ici par ce fait bien remarquable, que l'esprit ne p gulièrement procéder à la construction scientifique sans s'appu une théorie philosophique quelconque, et que, néanmoins, les et la certitude de la science positive ne dépendent point de la donnée à la question philosophique.

Au premier rang des questions philosophiques, en mathém comme ailleurs, se placent celles qui portent sur la valeur repr tive des idées. L'algèbre n'est-elle qu'une langue convention bien est-ce une science ayant pour objet des rapports qui sul entre les choses, indépendamment de l'esprit qui les conçoit? calcul des valeurs négatives, imaginaires, infinitésimales, n'est-i résultat de règles admises par conventions arbitraires; ou to prétendues conventions ne sont-elles que l'expression nécess rapports que l'esprit est obligé sans doute de représenter par des de forme arbitraire, mais qu'il ne crée point à sa guise, et qu' seulement en vertu de la puissance qu'il a de généraliser et d'abs Voilà ce qui partage les géomètres en diverses écoles; voilà le la philosophie des mathématiques, et c'est aussi le fond de tou losophie. Comme toute connaissance, depuis la plus grossière la plus raffinée, implique un rapport entre un objet perçu et un ligence qui le perçoit, la forme de la connaissance peut touj prime abord être attribuée indifféremment à la constitution de l gence qui perçoit, ou à la constitution de l'objet percu : de mê le déplacement relatif des diverses parties d'un système mobil de prime abord, être indifféremment attribué au déplacement de l'une ou de l'autre partie du système. Mais il y a des analogi inductions philosophiques qui mènent à préférer telle hypothèse autre logiquement admissible, et qui, même en certains cas, nature à exclure tout doute raisonnable, bien qu'il n'y ait pas monstration formelle ou d'expérience possible pour réduire à l'a la contradiction sophistique.

Démontrer logiquement que certaines idées ne sont point de fictions de l'esprit, n'est pas plus possible qu'il ne l'est de dém logiquement l'existence des corps; et cette double impossibilité n pas plus les progrès des mathématiques positives que ceux de l

gique positive. Mais il y a cette différence, que la foi à l'existence extérieure des corps fait partie de notre constitution naturelle, est, comme on dit, une croyance du sens commun, bien qu'en ceci l'induction philosophique puisse venir au besoin à l'appui du sens commun; tandis qu'il faut se familiariser, par la culture des sciences, avec le sens et la valeur de ces idées spéculatives sur lesquelles on ne tomberait pas sans des études scientifiques. C'est ce qu'exprime ce mot fameux attribué à d'Alembert : « Allez en avant, et la foi vous viendra ; » non pas une foi aveugle, machinale, produit irréfléchi de l'habitude, mais un acquiescement de l'esprit, fondé sur la perception simultanée d'un ensemble de rapports qui ne peuvent que successivement frapper l'attention du disciple, et d'où résulte un faisceau d'inductions auxquelles la raison doit se rendre, en l'absense d'une démonstration logique que la nature des choses ne permet pas d'organiser.

La philosophie des mathématiques consiste encore essentiellement à discerner l'ordre et la dépendance rationnelle de ces vérités abstraites dont l'esprit contemple le tableau; à préférer tel enchaînement de propositions à tel autre aussi rigoureux, et, en ce sens, aussi irréprochable logiquement, parce que l'un satisfait mieux que l'autre à la condition de faire ressortir cet ordre et ces connexions, tels qu'ils sont donnés par la nature des choses, indépendamment des moyens que nous avons de transmettre et de démontrer la vérité. Il est évident que ce travail de l'esprit ne saurait se confondre avec celui qui a pour objet l'extension de la science positive, et que les raisons de préférer un ordre à un autre sont de la catégorie de celles qui ne s'imposent point par voie de démonstration logique.

Nous avons dit que les sciences mathématiques ont pour caractère essentiel de s'appuyer uniquement sur des principes que la raison saisit sans le secours de l'expérience, de manière pourtant que les conclusions de la théorie puissent être constamment contrôlées par l'expérience. Du moment qu'on invoque des principes, des lois ou des faits qui ne peuvent être donnés, ou qui, du moins, dans l'état de nos connaissances, ne sont donnés que par l'expérience, on sort du cadre des mathématiques pures, on entre dans le domaine de ces sciences mixtes, que l'on connaît sous le nom de sciences physico-mathématiques, ou sous toute autre dénomination analogue. Ainsi, les conditions qui fixent le cadre des mathématiques pures doivent tenir, d'une part à la manière d'être des choses, d'autre part à l'organisation de l'esprit humain; et dès lors il est peu probable, *à priori*, qu'on puisse soumettre les mathématiques pures à une classification systématique du genre de celles qui nous séduisent par leur simplicité et leur symétrie, quand il s'agit d'idées que l'esprit humain crée de toutes pièces et peut arranger à sa fantaisie. Chose remarquable! les mathématiques, sciences exactes par excellence, sont du nombre de celles où il y a le plus de vague et d'indécision dans la classification des parties, où la plupart des termes qui l'expriment se prennent, tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, selon le contexte du discours et les idées propres à chaque auteur, sans qu'on soit parvenu à en fixer nettement et rigoureusement l'acception dans une langue commune : ce que n'auraient pas manqué de faire depuis longtemps, si la chose était pos-

sible, tant d'hommes éminents qui s'y sont appliqués. '
qu'un rapport est parfaitement déterminé de sa nature, o
tôt d'accord d'un signe précis pour l'exprimer. Le vague
accuse souvent l'imperfection de notre connaissance, (
disparaît avec la cause; mais il accuse plus souvent enc
bilité absolue d'exprimer avec les signes du langage, e
vant toujours la même valeur fixe, des rapports dont nou
pas, et qui admettent, malgré nous, des modifications :
loi de continuité, l'une des grandes lois de la nature. C'es
à l'égard des termes employés pour diviser en compartime
des mathématiques; et rien ne montre mieux que l'obj
matiques subsiste hors de l'esprit humain, et indépendan
qui gouvernent notre intelligence.

Il n'est guère plus aisé de donner du système une défi
ment dite, uniquement tirée de l'essence de l'objet dé
l'est de définir et de classer les diverses parties du
mathématiques pures ont pour objet les idées de nombre,
d'ordre et de combinaison, d'étendue, de situation, de fig
les idées de temps et de forces, quoique, pour celles-ci,
pousser bien loin la construction scientifique sans emprunt
de l'expérience. Toutes ces idées s'enchaînent et se com
verses manières et donnent lieu à des rapprochements
inattendus; mais ont-elles un caractère commun qui ren
quement raison de leur parenté scientifique, et dont l'i
même des mathématiques prises dans leur ensemble? On
peine à apercevoir que les lignes, les surfaces, les angles, l
sont des grandeurs mesurables, et l'on en a tiré cette (
gaire, aux termes de laquelle les mathématiques sont le
traitent de la mesure des grandeurs; mais, avec un peu
tion, on remarque qu'une foule de théorèmes sur les non
être conçus indépendamment de la propriété qu'ont le
servir à la mesure des grandeurs; qu'une multitude de
figures (celles qu'on appelle *descriptives*, par opposition
métriques) seraient parfaitement intelligibles, quand mê
sidérerait pas les lignes, les angles, etc., comme des gra
rables; que dans l'algèbre, enfin, les symboles algébri
souvent dépouiller toute valeur représentative de quantité
grandeurs, sans que les formules cessent d'avoir une sign
près ces considérations, on pourrait dire que les spécul
matiques ont pour caractère commun et essentiel de se ra
idées ou catégories fondamentales : l'idée d'ORDRE, sous
permis de ranger, comme autant de variétés ou de modifi
fiques, les idées de *situation*, de *configuration*, de *form*
naison; et l'idée de GRANDEUR, qui implique celles de
proportion et de *mesure*. Cette distinction catégorique, do
propos cru trouver le germe dans un passage assez insig
stote (*Métaph.*, liv. XI, c. 3), et sur laquelle, de nos jo
nieux écrits de M. Poinsot ont appelé l'attention des géo
sophes, a pour auteur Descartes, qui l'a exprimée ave
parfaite dans les termes suivants :

« Atqui videmus neminem fere esse, si prima tantum scholarum limina tetigerit, qui non facile distinguat ex iis quæ occurrunt, quidnam ad mathesim pertineat, et quid ad alias disciplinas. Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus ORDO vel MENSURA examinatur, ad mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto talis mensura quærenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quæ id omne explicet, quod circa ORDINEM et MENSURAM nulli speciali materiæ addicta quæri potest, eamdemque, non adscititio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliæ scientiæ et mathematicæ partes appellantur. » (*Regulæ ad directionem ingenii*, reg. IV.)

Au lieu donc de cette unité systématique qu'il est dans la nature de l'esprit humain de rechercher, et que la définition vulgaire des mathématiques semble promettre, nous tombons sur un cas de *dualité*, à moins que nous ne nous élevions à des abstractions plus hautes et à des systèmes plus hardis, en considérant avec Leibnitz l'espace comme l'ordre des phénomènes simultanés, le temps comme l'ordre des phénomènes successifs : auquel cas il semble que toute spéculation mathématique se rattachant médiatement et immédiatement à l'idée d'ordre, l'unité systématique serait rétablie.

Mais, sans faire de telles excursions dans la région de la métaphysique, en nous tenant à la distinction posée par Descartes, nous devons fixer l'attention sur une circonstance très-digne de remarque, savoir, que, pour les applications aux phénomènes de la nature, les spéculations mathématiques dont l'importance est sans comparaison la plus grande, sont précisément celles qui se rattachent à notre seconde catégorie, ou qui portent sur la mesure des grandeurs. Aussi, tandis que les philosophes, depuis Pythagore jusqu'à Képler, avaient cherché vainement dans des idées d'ordre et d'harmonie, mystérieusement rattachées aux propriétés des nombres purs, la raison des grands phénomènes cosmiques, la vraie physique a été fondée le jour où Galilée, rejetant des spéculations depuis si longtemps stériles, a conçu l'idée, non-seulement d'interroger la nature par l'expérience, comme Bacon le proposait de son côté, mais en outre de préciser la forme générale à donner aux expériences, en leur assignant pour objet immédiat la mesure de tout ce qui est mesurable dans les phénomènes naturels. Et pareille révolution a été faite en chimie, un siècle et demi plus tard, quand Lavoisier s'est avisé de soumettre à la balance, c'est-à-dire à la mesure, des phénomènes dans lesquels on ne songeait généralement à étudier que ce par quoi ils se rattachent aux idées de combinaison et de forme. C'est cette même direction que l'on poursuit et que l'on poursuivra longtemps encore dans l'étude de phénomènes bien autrement compliqués, lorsqu'on tâche de mesurer par la statistique tout ce qu'ils peuvent offrir de mesurable.

Lors même que l'on considère les mathématiques comme un corps de doctrine abstraite, indépendamment de toute application aux lois des phénomènes physiques, il faut reconnaître que les parties dont l'organisation logique a reçu le plus de perfection, celles qui ont été sou-

mises aux méthodes les plus générales et les plus uniformes, et qui, finalement, ont donné lieu à la construction d'une langue réputée avec raison la plus parfaite de toutes, sont aussi celles qui concernent la grandeur ou la quantité. Là est le fondement réel de la distinction entre la *synthèse* et l'*analyse*, telle que les géomètres l'entendent et doivent l'entendre, dans l'état présent de la doctrine. Nous devons renvoyer à d'autres articles pour l'exposition des théories des logiciens sur la nature et sur le contraste de ces deux opérations de l'esprit. Pour l'objet que nous avons en vue, il suffit de se reporter à la distinction que Kant a faite entre les jugements analytiques et synthétiques (*Voyez* JUGEMENT) : distinction lumineuse et simple, si on la dégage des formes scolastiques dans lesquelles s'est trop complu ce grand logicien.

En effet, quand nous étudions un objet, nous pouvons partir de certaines propriétés de l'objet, exprimées par des définitions; puis, sans avoir besoin de fixer davantage notre attention sur l'objet, en ayant soin seulement de ne point enfreindre les règles de la logique, arriver à des conclusions ou à des jugements que Kant qualifie d'analytiques, qui éclaircissent et développent la connaissance de l'objet plutôt qu'ils ne l'étendent, à proprement parler : car on était censé nous donner implicitement, avec les notions exprimées par les définitions d'où nous sommes partis, toutes les conséquences que la logique est capable d'en tirer. Ou bien, au contraire, nous pouvons avoir besoin de laisser notre attention fixée sur l'objet même, pour trouver, soit par expérience, soit par quelque considération ou construction que la nature de l'objet suggère, une propriété de cet objet qui n'était pas implicitement contenue dans les termes de la définition, qui ne pouvait pas en être tirée par la force de la logique seule. Les jugements par lesquels nous affirmons l'existence de telles propriétés dans l'objet, sont ceux que Kant qualifie de synthétiques, et qui véritablement étendent la connaissance que nous avons de l'objet. La synthèse est empirique, s'il nous faut recourir à l'expérience pour obtenir cet accroissement de connaissance; dans le cas contraire, la synthèse est dite *à priori*; et cette dernière synthèse est celle que l'on pratique en mathématiques pures.

Par exemple, je veux prouver que deux lignes droites A, B, situées dans l'espace de manière à ne pas se rencontrer, sont coupées par trois plans parallèles en parties proportionnelles; et pour cela j'imagine ou je construis idéalement une troisième droite C, joignant un point de la droite A à un point de la droite B. On a déjà prouvé que les droites A et C qui se coupent, sont coupées par les trois plans parallèles en parties proportionnelles; la même proposition est valable pour le système C et B; et par l'intermédiaire de la droite C construite auxiliairement, la proposition se trouve aussi étendue au système des droites A et B qui ne se coupent point. Peu importe que la construction soit indiquée ou non par une figure; l'essentiel est qu'elle se fasse par la pensée; et pour cette construction ou synthèse idéale, d'où sort la démonstration, il faut la contemplation de l'objet même; il ne suffit pas de se laisser aller aux déductions de la logique.

Or, si l'on a appelé procédé synthétique celui qui consiste à tirer

ement de la contemplation de la nature spéciale de l'objet, ructions propres à manifester les vérités qu'on a en vue d'étaonviendra d'appeler, par opposition, procédé analytique celui iste à définir l'objet une fois pour toutes, et à tirer ensuite de inition toutes les propriétés de l'objet, en appliquant des règles par une théorie plus générale : par exemple, s'il s'agit d'un ométrique, en appliquant des règles qui conviennent, non-it aux grandeurs géométriques, mais à des grandeurs quel-

dans ce sens que les géomètres modernes ont été amenés à ge des termes d'analyse et de synthèse, acception très-diffécelle que leur donnaient les géomètres de l'antiquité grecque, rt de Pappus et de Théon, qui attribue à Platon l'honneur de m de l'analyse en géométrie. Cette acception moderne, qu'on ru pouvoir justifier, parce qu'on n'en voyait pas bien la liaile sens dans lequel les logiciens prennent les mêmes termes, à notre avis, que, sans s'en rendre nettement compte, les géomodernes ont saisi, à la manière de Kant, le caractère imporlequel contrastent les deux procédés généraux que l'esprit vre dans la recherche de vérités ignorées ou dans la déion de vérités acquises. En mathématiques, on entend mainar analyse, l'algèbre et toutes les branches du calcul des granpéré à l'aide de signes généraux qui ont fait disparaître toute ce qu'il y avait de spécial et de particulier dans la nature grandeurs. Les règles du calcul une fois assises sur un petit de propriétés fondamentales des grandeurs, le calcul devient ue, un instrument logique qui fonctionne, pour ainsi dire, de s, sans que l'attention ait besoin d'être fixée sur autre chose e maintien des règles du calcul.

vra appeler en conséquence, et l'on appelle effectivement géoalytique, une méthode pour démontrer certaines séries de véométriques, en exprimant d'abord, à l'aide d'une synthèse pré-, les propriétés caractéristiques de l'objet que l'on considère, que toutes les autres propriétés puissent s'en déduire par les rces du calcul, et qu'on puisse ensuite faire abstraction de onsidéré, pour s'appliquer entièrement à surmonter les diffi-calcul, s'il s'en présente. On appellera mécanique analytique hode pour traduire d'un seul coup dans la langue du calcul, itions d'équilibre ou de mouvement tenant à la nature spéciale deurs qui figurent en mécanique, de manière qu'après cette n préliminaire on n'ait plus qu'à appliquer les règles générales l; et ainsi de suite.

ntage de la méthode analytique ainsi définie consiste princit dans la généralité et la régularité de ses procédés; tandis que dés synthétiques, qui ne nous laissent jamais perdre de vue écial de nos recherches, permettent de saisir le caractère le édiatement applicable à la manifestation de la propriété qu'on lir, et ont souvent sur les procédés analytiques l'avantage de cité et de la brièveté.

enant que nous avons tâché de faire ressortir la valeur et le sens

véritable de la distinction établie par Kant, il doit nous être permis de critiquer l'usage qu'il en a fait pour opposer les mathématiques, toujours fondées, suivant lui, sur une synthèse *à priori*, aux spéculations métaphysiques, qui ne consisteraient qu'en jugements analytiques. Il a méconnu, d'une part, que l'induction fournit au jugement, en fait de spéculations philosophiques, la base que lui fournit l'expérience ou la synthèse empirique, en fait de spéculations sur les lois du monde sensible; d'autre part, que les mathématiques n'ont pas moins besoin de l'analyse que de la synthèse, dans l'acception même qu'il a donnée à ces termes. Le caractère distinctif du *corollaire*, c'est d'être implicitement donné avec la proposition dont il résulte, et d'en pouvoir être tiré logiquement, sans synthèse nouvelle; mais la tâche de mettre en relief certains corollaires n'en est pas moins difficile et importante. Les résultats d'un calcul sont implicitement contenus dans les données du calcul. L'organisation des méthodes, en mathématiques comme dans les autres sciences, a pour but d'économiser le travail du jugement synthétique; et c'est en mathématiques qu'on a les plus beaux exemples de telles méthodes.

Leibnitz, aussi grand philosophe que Kant, et, de plus, grand géomètre, a voulu distinguer les mathématiques de la métaphysique, en ce que, suivant lui, les démonstrations s'appuieraient, en mathématiques sur le principe d'identité, et en métaphysique sur le principe de la raison suffisante. Nous contestons encore cette distinction. Si, pour prouver la règle du parallélogramme des forces, on s'appuie sur cet axiome, que la résultante de deux forces égales est dirigée suivant la bisectrice de l'angle des forces, parce qu'il n'y aurait pas de raison pour qu'elle inclinât plus vers une composante que vers l'autre, on n'aura pas plus empiété sur le domaine de la métaphysique, que lorsqu'on s'appuie, en géométrie, sur cet axiome, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Nous persistons à penser que le caractère distinctif des mathématiques doit se tirer de ce qu'elles ont pour objet des vérités que la raison saisit sans le concours de l'expérience, et qui, néanmoins, comportent toujours la confirmation de l'expérience.

En voyant des personnages tels que Leibnitz et Kant mettre ainsi en contraste, opposer l'un à l'autre les deux grands corps de doctrine qui sont l'objet des spéculations des géomètres et de celles du philosophe, soit qu'on adopte ou qu'on rejette l'explication qu'ils ont donnée de cette dualité ou de cette symétrie contrastante, on est suffisamment averti qu'il doit y avoir pour le philosophe des raisons toutes spéciales de ne pas rester étranger aux théories de mathématiques pures. Il n'est pas mal, sans doute, qu'un philosophe soit astronome, chimiste, géologue, botaniste : car toutes nos connaissances s'enchaînent, toutes sont subordonnées dans leurs développements aux lois de l'esprit humain, qu'elles manifestent à leur manière; toutes, en conséquence, sont propres à fournir des exemples qui donnent du relief et du jour aux conceptions du philosophe; mais, pour cette utilité accessoire, l'astronomie, la géologie, la botanique sont des sciences qui peuvent très-bien se remplacer les unes les autres, ou être remplacées par d'autres. On connaît la fameuse inscription de Platon; et il ne viendrait à personne l'idée qu'un philosophe puisse écrire sur la porte

école : « Que nul n'entre ici, s'il n'est chimiste ou géologue. »
ire des mathématiques offre une série de noms tels que ceux
hagore, de Platon, de Proclus, de Descartes, de Leibnitz,
i, pour la signification philosophique, n'a sa pareille dans les
d'aucune autre branche des sciences positives. C'est que les
tions du géomètre et celles du philosophe sont seules compa-
pour la généralité ; c'est que seules elles relèvent au même de-
la faculté dominante et régulatrice de l'esprit humain, c'est-à-
la raison. *Sophiæ germana mathesis*, a dit avec précision l'élé-
eur de l'*Anti-Lucrèce*. La philosophie a aussi son côté empirique,
e côté elle tient de très-près, quelque système que l'on adopte,
nce empirique qui traite du jeu des organes, de l'économie et
le des fonctions de la vie, en un mot, à l'histoire naturelle de
; mais les spéculations philosophiques, dans ce qu'elles ont de
l et dans ce qui est le vrai fondement de leur prééminence,
t, exigent (on peut le dire) la connaissance au moins sommaire
astes découvertes que l'esprit humain a su faire dans le monde
s, et qui ont amené d'autres découvertes si glorieuses dans les
lans les êtres du monde sensible. Les grands esprits, à qui
rs a manqué, l'ont senti et vivement regretté. A. C.

'IÈRE. Le mot *matière* a, dans le langage philosophique,
ceptions parfaitement distinctes : quelquefois, il indique l'être
iiné en général, par opposition à la *forme*, qui marque la dé-
ion : c'est l'ὕλη πρώτη de plusieurs philosophes anciens de la
la *substance* d'Aristote, τὸ ὑποκείμενον, devenue depuis la *causa*
lis de la scolastique; plus ordinairement, on appelle matière
ole des corps qui composent l'univers visible : la matière alors
, non plus à la forme, mais à l'esprit, et, par suite, le maté-
au spiritualisme. Nous ne nous étendrons pas longuement sur
ème de la matière considérée sous le premier point de vue,
rnant à quelques aperçus historiques, et renvoyant pour le fond
ses à l'article Substance. Nous traiterons, au contraire, avec
aine étendue les problèmes difficiles et considérables qui s'offrent
irement à la pensée, quand on envisage la matière comme
i de l'esprit, soit dans la réalité de son être, soit dans ses
, soit dans son essence.

upart des systèmes philosophiques de l'antiquité s'accordent à
ître la matière comme un des premiers principes des choses;
dis que les uns lui refusent toute énergie propre et placent en
au-dessus d'elle un autre principe destiné à la féconder, les
a croient capable de se féconder elle-même et de faire éclore,
eule vertu, tous les germes contenus en son sein. Les premiers
ystèmes sont dualistes, les seconds sont panthéistes.

des plus anciennes écoles philosophiques de l'Inde, celle peut-
le génie oriental s'est développé avec le plus de liberté et de
e, l'école sânkhya, pose à l'origine des choses une matière pri-
u'elle appelle *prakriti*, ou *moûla-prakriti*, ou encore *pradhâna*
Colebrooke, *Premier essai sur la philosophie des Hindous*); c'est
ion encore déterminé, renfermant en soi toutes les formes de

l'existence sans en revêtir aucune; c'est la substance sa qui la circonscrivent, la cause sans effets où elle se préci ploie. La matière du système sânkhya, ce n'est point la na l'univers matériel, lequel est un univers parfaitement déte la nature invisible, la nature naturante, comme ont dit des plus récents; c'est la matière indéterminée, antérieure formes, soit corporelles, soit spirituelles. La preuve, c'est q principe placé par l'école sânkhya après la matière, c'est l'i *bouddhi;* et le troisième principe placé après l'intelligen conscience, *akankara*, l'intelligence étant ici une première tion de la matière, et la conscience une détermination de l elle-même; de sorte que la loi suprême des choses fait cesse l'indéterminé au déterminé et la matière à la form série de déterminations de plus en plus concrètes et de for en plus précises.

Il faut entendre à peu près dans le même sens la première de la Grèce, la philosophie de Thalès, d'Anaximène, quand elle admet soit l'humide, soit l'air, soit le feu, comm de toutes choses. La matière joue ici un double rôle : elle es cause universelle et l'universelle substance, le principe mâl cipe femelle, le germe de tous les êtres et la force qui les fa Chez Anaxagore, au contraire, et chez Empédocle, les de se distinguent et se séparent. Toutes les formes sont con une matière primitive; mais il faut, selon Anaxagore, que l débrouille le chaos des *homœoméries;* il faut, selon Emp l'*Amitié* et la *Haine* unissent ou séparent les quatre Éléme

Platon et Aristote donnent à la théorie de la matière un rieur de précision et de profondeur. Le disciple hardi de S fait assister, dans le *Timée*, à la formation du monde. Il sente Dieu comme un artiste incomparable qui veut faire de plus beau et le plus harmonieux des ouvrages. Or, il faut à un artiste, outre la puissance et le génie : il lui faut un laquelle s'applique son art; il lui faut, de plus, un modèle, s'attache à réaliser. Platon admet donc trois principes Dieu, la matière, et les idées éternelles, exemplaires prin les êtres. Sont-ce là pour Platon trois principes séparés, i l'un de l'autre? On pourrait le croire, à s'en tenir à la lettr dialogues; mais, pour peu qu'on pénètre dans l'esprit de la platonicienne, on reconnaît que les idées et Dieu se résolv seul et même principe, considéré sous deux points de vu ne pouvant exister par elles-mêmes et formant une hi trouve en Dieu son dernier sommet et son point d'appui Dieu ne pouvant lui-même être conçu sans les idées, lesq minent son essence absolue et font de lui, à la place d'une un et morte, un principe de réalité, de mouvement et de maintenant en face l'un de l'autre le principe supérieur e principe matériel. Faut-il admettre leur indépendance ab quoi! l'unité n'est-elle pas la loi suprême de la pensée et de Comment d'ailleurs élever à la dignité de premier princi tière sans forme, sans puissance, sans règle et sans loi,

le et obscure, à peine saisissable à l'intelligence; car elle n'est atteinte ni par la pensée pure, ni par les sens, mais par une sorte de raisonnement bâtard? La perplexité de Platon est grande. On sent que le problème tourmente et surpasse presque son génie. Il appelle à son secours les métaphores les plus bizarres. La matière est la mère de toute chose sensible; elle est moins que la mère, elle est la nourrice de la génération. En général, on pense reconnaître dans toute la suite du *Timée* un effort constant de Platon pour atténuer l'importance de la matière, pour amoindrir sa réalité, sans toutefois la détruire complétement. C'est au point qu'elle semble quelquefois réduite à un récipient pur et simple, à l'espace vide, au lieu. Et il ne faut pas s'en étonner : l'existence de la matière, en effet, considérée comme principe distinct et indépendant, était en contradiction formelle avec l'esprit de la doctrine platonicienne. La clef de cette doctrine, c'est la dialectique, et le résultat de la dialectique, c'est la théorie des idées. Or, pour la dialectique, il n'y a d'être que dans le général; tout le reste n'est que négations et limites. Les idées et leur principe supérieur, l'unité, voilà la source et le fond de toute réalité. Que peut être la matière dans une pareille doctrine? Un principe purement logique. Aussi voyons-nous Platon, dans le *Sophiste*, la réduire au non-être, opposé à l'être; à l'*autre*, comme il dit, opposé au *même*. Les idées, suivant la doctrine subtile et profonde de ce dialogue, les idées sont plusieurs; par là même, elles sont différentes les unes des autres et, partant, imparfaites et relatives. Voilà donc deux principes nécessaires : un principe positif, le bien, l'être, le même; et un principe négatif, le non-être, l'autre; les idées résultent du commerce de ces deux principes, commerce obscur, mystérieux, ineffable, mais nécessaire. On voit que Platon, avant de toucher à l'explication du monde sensible, avait déjà rencontré, au sein même du monde idéal, ce problème épineux et redouté : Comment la variété sort-elle de l'unité, et de l'identité la différence? Et Platon avait cru résoudre ce problème. Le moyen maintenant de résister à l'entraînement de la logique, et de ne pas étendre et généraliser la solution entrevue? De Dieu à l'idée, de l'idée au monde sensible, même question, même mystère; Platon devait donner à la difficulté le même dénoûment.

C'est ce qui est confirmé par le témoignage si imposant d'Aristote. Au premier livre de la *Métaphysique*, le disciple intelligent, l'adversaire loyal de Platon, réduisant la doctrine de son maître à la forme la plus précise et la plus sévère, se charge de la construire tout entière avec deux principes : l'Un, identique au bien, comme forme; et comme matière, la dyade indéfinie du grand et du petit, principe de la différence. L'Un, c'est Dieu. Un premier commerce de l'Un et de la dyade produit les idées. Une nouvelle intervention de la dyade s'introduisant, non plus dans l'unité absolue, mais dans les idées, produit les choses sensibles.

Ainsi envisagé, le système de Platon devient un système tout logique et tout abstrait, d'où sont bannies à jamais la réalité et la vie, une sorte de panthéisme mathématique, où les êtres de la nature s'évanouissent dans les idées et les nombres, où les nombres eux-mêmes s'absorbent dans une creuse et vide unité.

l'existence sans en revêtir aucune; c'est la substance sans qui la circonscrivent, la cause sans effets où elle se précise ploie. La matière du système sânkhya, ce n'est point la natur l'univers matériel, lequel est un univers parfaitement détermi la nature invisible, la nature naturante, comme ont dit des pa plus récents; c'est la matière indéterminée, antérieure à t formes, soit corporelles, soit spirituelles. La preuve, c'est que l principe placé par l'école sânkhya après la matière, c'est l'inte *bouddhi;* et le troisième principe placé après l'intelligence, conscience, *akankara*, l'intelligence étant ici une première dé tion de la matière, et la conscience une détermination de l'int elle-même; de sorte que la loi suprême des choses fait pas cesse l'indéterminé au déterminé et la matière à la forme, série de déterminations de plus en plus concrètes et de forme en plus précises.

Il faut entendre à peu près dans le même sens la première ph de la Grèce, la philosophie de Thalès, d'Anaximène, d'H quand elle admet soit l'humide, soit l'air, soit le feu, comme l de toutes choses. La matière joue ici un double rôle : elle est à cause universelle et l'universelle substance, le principe mâle e cipe femelle, le germe de tous les êtres et la force qui les fait Chez Anaxagore, au contraire, et chez Empédocle, les deux se distinguent et se séparent. Toutes les formes sont conten une matière primitive; mais il faut, selon Anaxagore, que l'*In* débrouille le chaos des *homœoméries;* il faut, selon Empéd l'*Amitié* et la *Haine* unissent ou séparent les quatre Éléments

Platon et Aristote donnent à la théorie de la matière un de rieur de précision et de profondeur. Le disciple hardi de Soc fait assister, dans le *Timée*, à la formation du monde. Il no sente Dieu comme un artiste incomparable qui veut faire de l'u plus beau et le plus harmonieux des ouvrages. Or, il faut deu à un artiste, outre la puissance et le génie : il lui faut une laquelle s'applique son art; il lui faut, de plus, un modèle, un i s'attache à réaliser. Platon admet donc trois principes des Dieu, la matière, et les idées éternelles, exemplaires primiti les êtres. Sont-ce là pour Platon trois principes séparés, indé l'un de l'autre? On pourrait le croire, à s'en tenir à la lettre d dialogues; mais, pour peu qu'on pénètre dans l'esprit de la ph platonicienne, on reconnaît que les idées et Dieu se résolvent seul et même principe, considéré sous deux points de vue : ne pouvant exister par elles-mêmes et formant une hiéra trouve en Dieu son dernier sommet et son point d'appui né Dieu ne pouvant lui-même être conçu sans les idées, lesquel minent son essence absolue et font de lui, à la place d'une unité et morte, un principe de réalité, de mouvement et de vie. maintenant en face l'un de l'autre le principe supérieur et di principe matériel. Faut-il admettre leur indépendance absol quoi! l'unité n'est-elle pas la loi suprême de la pensée et de l'e Comment d'ailleurs élever à la dignité de premier principe tière sans forme, sans puissance, sans règle et sans loi, *esp*

et obscure, à peine saisissable à l'intelligence; car elle n'est atteinte ni par la pensée pure, ni par les sens, mais par une sorte de raisonnement bâtard? La perplexité de Platon est grande. On sent que le problème le tourmente et surpasse presque son génie. Il appelle à son secours les métaphores les plus bizarres. La matière est la mère de toute chose sensible; elle est moins que la mère, elle est la nourrice de la génération. En général, on pense reconnaître dans toute la suite du *Timée* un effort constant de Platon pour atténuer l'importance de la matière, pour amoindrir sa réalité, sans toutefois la détruire complétement. C'est au point qu'elle semble quelquefois réduite à un réceptacle pur et simple, à l'espace vide, au lieu. Et il ne faut pas s'en étonner : l'existence de la matière, en effet, considérée comme principe distinct et indépendant, était en contradiction formelle avec l'esprit de la doctrine platonicienne. La clef de cette doctrine, c'est la dialectique, et le résultat de la dialectique, c'est la théorie des idées. Or, pour la dialectique, il n'y a d'être que dans le général; tout le reste n'est que négations et limites. Les idées et leur principe supérieur, l'unité, voilà la source et le fond de toute réalité. Que peut être la matière dans une pareille doctrine? Un principe purement logique. Aussi voyons-nous Platon, dans le *Sophiste*, la réduire au non-être, opposé à l'être; à l'*autre*, comme il dit, opposé au *même*. Les idées, suivant la doctrine subtile et profonde de ce dialogue, les idées sont plusieurs; par là même, elles sont différentes les unes des autres et, partant, imparfaites et relatives. Voilà donc deux principes nécessaires : un principe positif, le bien, l'être, le même; et un principe négatif, le non-être, l'autre; les idées résultent du commerce de ces deux principes, commerce obscur, mystérieux, ineffable, mais nécessaire. On voit que Platon, avant de toucher à l'explication du monde sensible, avait déjà rencontré, au sein même du monde idéal, ce problème épineux et redouté : Comment la variété sort-elle de l'unité, et de l'identité la différence? Et Platon avait cru résoudre ce problème. Le moyen maintenant de résister à l'entraînement de la logique, et de ne pas étendre et généraliser la solution entrevue? De Dieu à l'idée, de l'idée au monde sensible, même question, même mystère; Platon devait donner à la difficulté le même dénoûment.

C'est ce qui est confirmé par le témoignage si imposant d'Aristote. Au premier livre de la *Métaphysique*, le disciple intelligent, l'adversaire loyal de Platon, réduisant la doctrine de son maître à la forme la plus précise et la plus sévère, se charge de la construire tout entière avec deux principes : l'Un, identique au bien, comme forme; et comme matière, la dyade indéfinie du grand et du petit, principe de la différence. L'Un, c'est Dieu. Un premier commerce de l'Un et de la dyade produit les idées. Une nouvelle intervention de la dyade s'introduisant, non plus dans l'unité absolue, mais dans les idées, produit les choses sensibles.

Ainsi envisagé, le système de Platon devient un système tout logique et tout abstrait, d'où sont bannies à jamais la réalité et la vie, une sorte de panthéisme mathématique, où les êtres de la nature s'évanouissent dans les idées et les nombres, où les nombres eux-mêmes absorbent dans une creuse et vide unité.

Aristote rejeta ce système, et entreprit de restituer à la m
droits inconnus, à l'aide d'une théorie meilleure de la matière.
de la *Métaphysique* fait reposer toute sa doctrine sur l'oppositi
matière et de la forme, ou, ce qui est pour lui la même cho
puissance et de l'acte. Dieu est l'acte pur, séparé de toute ma
forme parfaite et accomplie. En face de cette forme sublime e
matière éternelle; mais il faut bien comprendre la nature de la
aristotélicienne et ses conditions d'existence. Ce n'est point
primitif rêvé par les poëtes; ce n'est pas, non plus, la mati
forme du *Timée*, autre rêverie de l'imagination : c'est une
réelle et substantielle, c'est-à-dire une matière qui, loin d'être
de la forme, ne peut être conçue sans elle que par l'abstracti

Toute matière a une forme, et, qui plus est, une forme déte
laquelle exclut la présence actuelle de toute autre forme. C'e
sens qu'Aristote exige, pour composer un être réel, trois chos
mièrement, une matière ou, en d'autres termes, une substanc
mant en puissance un certain nombre de formes déterminées
dement, une certaine forme actuelle; troisièmement, enfin, l
tion de toutes les autres formes possibles.

Le monde péripatéticien est un ensemble d'êtres profondém
tincts et individuels, qui sans cesse passent de la puissance
d'une forme à une autre forme, dans un progrès d'actualisati
fin. Rien ne manque à ce monde, à ce qu'il semble, pour se d
per éternellement : il a l'existence, il a la force, il a même le
ment. Que lui faut-il de plus, et en quoi Dieu est-il nécessaire
au mouvement du monde une fin et une loi, car nul être ne
que pour un but précis et suivant une direction déterminée. Or
les fins particulières supposent une fin générale et suprême q
bien. Dieu est le bien; c'est à ce titre qu'il meut le monde, o
qu'il l'attire à lui. Mais comme il ne l'a point fait, il ne le conn
et il ne saurait l'aimer. Entre ces deux principes, la matière
actualisant ses formes par un mouvement éternel, et l'acte p
fermé en lui-même et dirigeant ce mouvement sans le conn
sans s'y intéresser, le système péripatéticien a creusé un abî
est impossible de combler.

On peut considérer la philosophie d'Aristote comme le derni
de la pensée grecque pour construire une théorie vraiment scie
de la matière et donner une base rationnelle au dualisme. Dep
le dualisme a presque entièrement disparu de la scène philoso
et la spéculation moderne est entrée dans de nouvelles voies.
philosophe ne serait reçu aujourd'hui à faire de la matière un
principe, et le mot même de matière ne désigne plus autre ch
l'ensemble des corps. Sur ce nouveau terrain, nous allons voir
de nouveaux problèmes, dont la solution est l'objet propre de
ticle.

Le premier problème que se sont proposé les philosophes mo
problème parfaitement sérieux, dont l'énoncé n'étonnera que
prits peu exercés aux méditations élevées, est celui-ci : « Peut-
mer l'existence des corps ? » Descartes pensait que nous n'avo
de certitude immédiate de cette existence, et qu'elle resterait do

acité divine n'était là pour nous la garantir. Malebranche
ı maître dans cette voie, et alla plus loin : pour lui, la véra-
ıe, telle que la raison naturelle nous l'atteste, ne suffit pas;
ıe autorité supérieure, il faut le témoignage surnaturel de la
n. Sur cette pente idéaliste, le cartésianisme, continuant de
lerkeley vint enfin dire qu'il n'existe point de corps, et qu'entre
elligence et Dieu, il est temps de supprimer cet intermédiaire

sons l'existence de la matière solidement établie, une autre
se présente : « Que savons-nous de la matière? Pouvons-nous
ses qualités réelles et absolues? »
point encore les philosophes se divisent. Suivant les carté-
r a deux sortes de qualités dans ce que nous appelons matière:
, absolues, inhérentes aux corps, indépendantes de nos sens :
ıple, l'étendue, la figure, la divisibilité, le mouvement; ce sont
és premières de la matière. Les autres sont plutôt senties que
elles sont moins des manières d'être des corps eux-mêmes que
s de notre sensibilité; elles sont variables, relatives, comme
ır, les odeurs, les saveurs, et autres semblables.
distinction des qualités premières et secondes, des qualités
et relatives, acceptée par Locke, mise en grand honneur par
ophie écossaise, a été rejetée par Kant. Suivant l'auteur de la
de la raison pure, l'étendue n'est point une qualité de la
mais une forme de la sensibilité. Nous ne connaissons point
e en elle-même, mais seulement les phénomènes matériels,
sont purement subjectifs et dépendants de la nature et des
e notre sensibilité.
tème de Kant nous conduit à une dernière question, étroite-
à la précédente : « Connaissons-nous l'essence de la matière? »
scartes, pour Spinoza, cette essence nous est parfaitement
elle est tout entière dans l'étendue, comme l'essence de l'es-
tout entière dans la pensée. Il n'y a rien dans l'univers phy-
i ne soit explicable par les modalités de l'étendue; rien dans
moral qui ne se résolve en modalités de la pensée. C'est
tte théorie que Leibnitz s'inscrivit en faux, admettant, comme
siens, que nous connaissons l'essence de la matière, mais
à l'étendue, la force, l'antitypie, comme un complément
e. La philosophie critique rejette également ces deux théories;
it une distinction profonde entre la matière visible et sensible,
atière comme *phénomène*, et la matière en soi, la matière
oumène. Notre esprit saisit le phénomène relatif et divers,
posant les formes absolues de la sensibilité, complète ainsi la
ance; quant au noumène, il reste en dehors de nos idées; il
à toutes nos prises; il n'est qu'un inconnu, une *x* algébrique,
mble nécessaire et inaccessible.
rons-nous en présence de ces épineux problèmes, et des solu-
liverses qu'en ont données les plus grands esprits des temps
s? Nous ferons une chose très-simple et à la fois très-néces-
otre faiblesse. Nous n'imaginerons pas un nouveau système;
erverons les faits, nous confronterons tous les systèmes avec

la réalité que chacun d'eux prétend expliquer, et peut-être parv drons-nous, à force d'exactitude et de soins, à quelques inductions taines, à un petit nombre de conclusions bornées, mais inébranl

C'est une chose bien remarquable et qui ressortira clairement, l'espérons, de la suite de ce travail, que toutes les aberrations des losophes sur la question de la matière, paralogismes célèbres de cartes et de Malebranche, idéalisme absolu de Berkeley, sceptic subjectif de Kant, tous ces systèmes, toutes ces conceptions biz qui ont mis la philosophie en contradiction avec le sens com viennent d'une même origine : nous voulons dire une analyse mal des données de la perception extérieure. L'école écossaise, si ment renommée par sa prudence et par son scrupuleux attachem la méthode d'observation, a opposé avec force, et souvent avec bon aux extravagances de l'idéalisme, le témoignage des faits et l'au de la conscience; mais, elle-même, a-t-elle porté dans l'explora des sens une exactitude parfaite? C'est ce que nous nous permett de contester.

Pour entrer tout de suite au fond du sujet, demandons-nous, fixé sur la conscience, s'il existe entre nos différents sens et leurs férentes données cette distinction ridicule admise par Reid, sui laquelle certains sens, l'ouïe par exemple, ne nous feraient conn certaines qualités de la matière que d'une façon indirecte et relati titre de causes inconnues de telles ou telles sensations; tandis d'autres sens, comme le toucher, auraient la vertu singulière de révéler par une perception immédiate et directe les qualités absol objectives des corps. On voit paraître ici la célèbre distinction des q lités premières et des qualités secondes, admise, avant Reid, par cartes et par ses disciples les plus éminents; mais oublions un ins la question métaphysique pour nous enfermer dans le domaine de conscience.

Les données de nos sens, en gardant chacune leur caract spécial et leurs innombrables différences, sont au fond essentie ment homogènes. Elles ne sont pas, les unes subjectives, les au objectives, celles-ci absolues, celles-là relatives et indépendantes; to nos sens agissent suivant une même loi et nous fournissent sur les co des informations analogues. Pour le prouver, analysons attentivem les données de l'ouïe et comparons-les à celles de la vue et du touch

Un son perçant vient tout à coup frapper mes oreilles. Qu'arrive-t- suivant l'école écossaise? J'éprouve une sensation très-vive, tr caractérisée, qui ne ressemble à aucune autre et qui m'affecte d'u manière très-désagréable. Jusque-là, nous ne sortons pas du *moi* et d sphère de la sensibilité. Est-ce tout? Non; c'est un fait qu'après av éprouvé une sensation, je la rapporte à une cause. Il y a une loi mon esprit, toujours présente, quoique inaperçue, et toujours a sante au plus profond de ma conscience, qui me fait supposer une ca à tout phénomène qui vient à se produire. Or, ici, la cause de la s sation éprouvée ne pouvant être ma propre activité, mon propre ê puisque je sens fort bien que mon rôle est purement passif dans le veloppement du phénomène, et que ma sensation n'est point mon vrage, je conçois nécessairement l'existence d'une cause étrangère

moi. Cette cause est l'objet sonore; et me voilà, grâce à ma
guidée par le principe de causalité, me voilà sorti de moi-même
ession du monde extérieur.
venons de reproduire fidèlement l'analyse des données de l'ouïe,
l'ont faite les philosophes écossais, Reid, par exemple, et à sa
Royer-Collard. Si cette analyse est exacte et complète, il s'en-
le sens de l'ouïe, et les sens analogues livrés à eux-mêmes et
és avant l'intervention de la raison et du principe de causalité,
font pas sortir du *moi*. Leurs données sont purement subjec-
ne modification particulière de la sensibilité, laquelle est plus
s agréable, je ne vois rien là qui fournisse la moindre idée d'un
térieur, d'un corps étendu et figuré. Il n'y a donc point pour
perception proprement dite. Quand la raison me fait rapporter
ation à une cause, ce n'est qu'une connaissance indirecte et
, une sorte de raisonnement rapide et spontané. Je ne me re-
pas cette cause, je ne la perçois pas, je la conçois, je la dé-
parler rigoureusement, je ne puis pas dire que ce soit une
xtérieure, l'extériorité supposant l'étendue; c'est une cause
e moi. C'est, comme dit l'Allemagne, le *non-moi* dans ce qu'il
s indéfini, de plus strictement négatif. Si donc mes mains ne
ient toucher ultérieurement l'objet sonore, je ne m'en formerais
idée; le tact seul donne une base précise, un sujet fixe et dé-
aux vagues données de l'ouïe et des autres sens. Seul, il per-
ctement l'étendue; seul, il fournit la notion claire et distincte
bstance corporelle.
ne pouvons accepter cette analyse des philosophes écossais
l'expression complète de la réalité. Il n'est pas vrai que les
de l'ouïe, de l'odorat, du goût, soient purement subjectives;
pas vrai que la notion de l'étendue leur soit complétement étran-
qu'elle ne nous fournisse, en définitive, qu'un vague *non-*
uel il faudrait chercher un point d'appui ultérieur à l'aide du
. Reprenons, en effet, l'analyse du phénomène : un son per-
st-il autre chose qu'une modification plus ou moins agréable
ensibilité? Tant s'en faut. On doit soigneusement distinguer
éments dans ce phénomène : la sensation proprement dite et le
puis la peine ou le plaisir qu'elle me procure. Sans cela, les
ns de l'ouïe ressembleraient à toutes les sensations du monde.
s ont un caractère spécial, *sui generis;* elles ne sont pas des
ns en général, mais bien des sons, tel ou tel son, le son aigu
up de sifflet, par exemple. Maintenant, examinez de près ce
vous reconnaîtrez qu'il est toujours localisé dans une partie dé-
e du corps, l'oreille droite par exemple, ou l'oreille gauche,
s les deux ensemble. Oui, tout son m'est donné comme répandu,
si dire, sur toute la partie de mon corps affectée, sur toute la
du tympan et des nerfs acoustiques. Il en est de même pour les
eurs. Qu'une senteur agréable vienne à se produire, je flaire avec
t aussitôt je sens un chatouillement particulier dans les narines
oute la surface des ramifications extrêmes du nerf olfactif. Cette
n, ce chatouillement, ne sont pas de pures modifications sub-
, agréables ou désagréables, de ma sensibilité; ce sont des im-

pressions toutes spéciales, localisées par moi spontanéı point précis de l'organisme. Or, le fait de la localisation ː demment quelque idée d'étendue. Je ne sens pas seulement sens mon corps, je le perçois par l'ouïe, par l'odorat, comm Nous accorderons maintenant que cette perception est vagı qu'elle est infiniment éloignée de la précision et de la clart privilége du toucher; que les sons de l'ouïe, de l'odorat et d cupent beaucoup plus de moi-même que des choses extérie que le toucher, au contraire, m'intéresse aux choses du deho plus qu'à celles du dedans. Mais ce n'est pas là la question savoir si certains de nos sens ne nous fournissent que des d ment subjectives, dans une ignorance absolue de l'étendue proprement dits. Or, l'expérience, sévèrement interrogée, point un démenti formel aux philosophes écossais.

Nous n'avons parlé, jusqu'à présent, que de l'ouïe, de l' goût. Que sera-ce si nous considérons le sens de la vue? Ici, éprouvent un embarras extrême dont ils ne se rendent pas c nous n'avons aucune peine à expliquer. Où rangeront-ils l vue? Parmi les sens aux données purement subjectives, toute véritable perception? ou bien à côté du toucher, le se perceptif par excellence? La difficulté n'est pas médiocre. L' de la vue, c'est en effet la couleur. Or, la couleur paraît au même titre que le son, qu'une sensation, c'est-à-dire toute subjective. Mais, d'un autre côté, la couleur n'est pa l'étendue : car ce que fournit la vue, ce n'est pas la cou simple, c'est la couleur étendue, c'est la surface colorée ; e marquable, ces deux éléments du phénomène, la couleur en surface, sont parfaitement indivisibles. Comment ex dans le système écossais ? Si la couleur est une pure mo l'âme, il y aura donc dans l'âme des modifications étend paraît absurde. Et, cependant, la couleur est certainemen sentie, et non pas une chose conçue par l'esprit, comm figure géométrique. Le moyen de résoudre cette difficulté écossaise n'en fournit aucun. Il faut donc abandonner cet reconnaître que la vue, ainsi que le tact, que l'ouïe, l' goût, ainsi que la vue, nous fournissent quelque idée de l'ét corps; que toutes les sensations, odeur, saveur, son, coule résistance, ont ce point commun d'être localisées dans un miné de l'organisme avec plus ou moins de netteté et de pr

Considérons maintenant le sens du toucher, et voyons si l Écossais se soutiendra mieux en cette rencontre devant attentivement observé des faits.

Je promène ma main sur une table de marbre; la premiè que j'éprouve est celle du froid. Jusque-là, suivant Rei Collard, il n'y a rien dans les données du toucher qui diff des autres sens. Le chaud et le froid sont, avant tout, des m de l'âme, n'impliquant aucune idée d'étendue ou de figure considérés hors de l'âme, le chaud et le froid ne sont qu inconnues de certaines sensations; nous ne les percevons titre, nous les concevons, nous les concluons. Mais voici d

…mes qui vont se produire : je ne sens pas seulement le froid …ant la table de marbre, je sens la dureté, et avec elle l'étendue, …, étroitement liées à la dureté. C'est ici que le fait de la percep… manifeste dans toute sa richesse et dans tout son éclat. Les …s distinguent bien, à la vérité, dans l'analyse du sens de l'ouïe, …tion proprement dite et la perception, le son-sensation, qui n'est …modification de l'âme, du son-qualité, qui appartient à l'objet so… …ais ce son, considéré comme extérieur, n'est pas, suivant eux, …ement perçu : il n'est que la cause inconnue, la cause vague, indé… …e de la sensation correspondante. Il est donc conçu par la raison …anière indirecte, plutôt que perçu par le sens. Les choses se … tout autrement dans l'exercice du toucher. A la suite d'une …n déterminée, je perçois directement un objet dur, étendu, … Il n'y a point ici de raisonnement, mais bien une intuition im…te, une perception véritable. Je n'ai plus affaire à une cause …, indéterminée, dont je ne sais rien autre chose, sinon qu'elle …ister et qu'elle est autre que *moi*. Le principe de causalité n'est … mise en ce moment. Entre la sensation éprouvée et les objets …, il n'y a aucun lien logique. Je suis affecté par la sensation ; …ôt, par la loi de ma nature, inexplicable peut-être, mais certaine …istible, je perçois sans intermédiaire un objet déterminé qui a … telle solidité, telle ou telle étendue, telle ou telle figure. Cet …, c'est proprement le corps. Le toucher est donc le sens chargé de …véler l'existence du corps, de me fournir la donnée fondamentale … de laquelle viennent ensuite se réunir toutes les autres. Ces … obscures, ces causes inconnues qui flottaient au hasard dans …détermination absolue, se fixent tour à tour, à l'aide de l'expé… …et de l'induction, sur l'objet précis que le toucher m'a immé…ment livré. La connaissance du monde extérieur est complète.

…ur la seconde fois, nous sommes forcés de nous inscrire en faux …s une analyse essentiellement défectueuse. Et d'abord, il serait …itement inexact de prétendre que le chaud et le froid, psycholo…ment considérés, ne soient que des modifications de l'âme, sans …rt à l'étendue et à la figure. C'est un fait aussi clair que le jour, … toute sensation de chaleur est localisée dans une partie déterminée …corps, et cela d'une façon assez précise. Que je sois placé devant un …r, je sens parfaitement toute la surface de mon corps affectée par la …leur ; en certains cas, je serais en état de la décrire avec une pré…n presque géométrique. La sensation de chaleur est ici tout à fait …rée de toute sensation de dureté ou de mollesse. Mais revenons au …ier fait, à l'expérience de la table de marbre. Suivant les Ecos…, la sensation de dureté a un merveilleux privilége. Tandis que la …ation d'odeur me laissait dans une parfaite ignorance de sa cause, … un oubli profond de l'étendue et des corps, la sensation de dureté révèle une qualité précise, déterminée du monde extérieur. Voilà … sorte de miracle. Les Ecossais déguisent ce qu'il y a d'extraordi…e dans leur théorie en invoquant leur ressource habituelle, leur *…s ex machina*, une loi de notre nature ; mais rien ne saurait pallier …xactitude et la faiblesse de leur analyse. Il est visible que la du…, prise en soi, considérée comme qualité objective des corps, abs-

traction faite de l'étendue et de la figure, est quelque cho obscur, d'aussi vague, d'aussi relatif que l'odeur, le son, l envisagés sous le même aspect. Ce qui donne à la dureté ou s degré éminent de clarté et de précision, c'est qu'elle est in ment unie à la perception d'une étendue et d'une figure dét Mais la perception de l'étendue n'est pas, nous l'avons prouv vilége mystérieux d'un sens unique, le toucher; l'étendue donnée, à quelque degré, de quelque manière, par tous i La seule différence qui existe entre le toucher et les aut que les sensations du toucher se localisent dans différentes notre corps avec une force et une précision particulières. A perçu de la sorte quelques-uns de nos organes, tels que nos nos pieds, nous y trouvons des unités de mesure à l'aide nous pouvons apprécier l'étendue des corps environnants, et, en proche, celle de tous les objets de la nature. Le toucher éminemment propre à la perception distincte de l'étendue; n'empêche pas que la vue n'entre en partage de cette fac manière notable, et que tous nos autres sens ne la possèdent certaine mesure. *Voyez* les articles Sens et Perception exté

Si cette esquisse des données de nos sens est, comme nous l plus exacte et plus complète que l'analyse des philosophes laquelle était déjà beaucoup plus exacte et beaucoup plus que celle des psychologues antérieurs, on peut, en féconda sultats de l'expérience par le raisonnement et l'induction, e un certain nombre de conséquences vainement combattue fausse psychologie, et que nous allons établir tour à tour. E lieu, nous disons que l'existence des corps est une donnée co tous nos sens, laquelle n'a pas besoin d'être démontrée et ne rieusement être mise en doute, quoi qu'en aient dit Descart branche et Berkeley. Nous prétendons, en second lieu, que qualités des corps sont relatives et non absolues, et que la célèbre imaginée par Descartes, acceptée par Locke, et haute clamée par Reid, entre les qualités premières et les qualité de la matière, ne saurait être admise à aucun des titres sur l trois écoles prétendent l'établir. Nous affirmons enfin que l'es matière est inaccessible à la raison humaine, en dépit des p de la plupart des métaphysiciens. Sur ce point, nous somme avec Kant, dont nous nous séparons seulement quand il re objectivité aux phénomènes matériels.

Qu'on examine attentivement chacun de nos sens, on se c qu'il n'en est pas un seul dont les données n'impliquent l'ex la matière. En effet, la perception de l'étendue n'est pas, croit l'école de Reid, le privilége d'un sens unique, savoir, l mais une loi générale de tous les sens. L'ouïe localise les son rat les senteurs, tout comme le toucher localise les résistance fois que j'exerce un de mes sens, je perçois donc une parti propre corps; et c'est après avoir ainsi perçu directement organe, tel ou tel membre, que j'arrive à percevoir indirect corps environnants. Ce fait de la localisation, mal connu de

losophes, est un argument décisif contre l'idéalisme. Il s'ensuit, ..., que ces phénomènes, si simples et si clairs pour le vulgaire, ... l'odeur, la saveur, la chaleur, la couleur, ces phénomènes ... fois obscurcis et dénaturés par une psychologie infidèle, ...tés comme de pures impressions de l'âme, comme des modi... vagues d'une sorte de faculté abstraite de jouir et de souffrir, ... réalité, des phénomènes à la fois subjectifs et objectifs, des ...ions tout ensemble et des sensations, affectant le *moi*, et en ... temps révélant le *non-moi*; non pas un *moi* idéal et solitaire, ... *moi* étroitement lié à l'organisme; non pas un *non-moi* abstrait, ... corps vivant, déterminé, qui est mien, parce que je sens en par lui.

...les choses se passent de la sorte, si l'existence de la matière est ...onnée commune de tous nos sens et n'a, par conséquent, nul be... d'être démontrée, comment certains philosophes ont-ils été con... à cette première aberration, de prouver la réalité des corps par ...sonnements métaphysiques, et à cette aberration plus choquante ..., de révoquer la matière en doute ou de la nier? Tant d'extra...ces illustres, où sont tombés les plus grands génies du monde, ...iquent toutes par un défaut primitif dans l'observation des faits; ...ffit d'en appeler à une expérience plus attentive pour expliquer ...e bizarre de Descartes et de Malebranche, comme aussi pour ...her de l'idéalisme de Berkeley.

...artes établit entre les données de nos sens une ligne de démar... profonde : d'une part, l'étendue, la figure, le mouvement; de ..., les couleurs, les saveurs, les odeurs et autres semblables. ...ue et la figure, voilà des notions claires et distinctes; rien de ...connu, au contraire, que l'odeur, par exemple, ou la saveur : ... des modifications obscures de l'âme que nous attribuons fausse... aux objets extérieurs, par une sorte d'illusion naturelle, par un ... d'enfance que la raison a plus tard beaucoup de peine à cor... Partant de là, Descartes réduit les qualités de la matière à celles ...ules, suivant lui, sont clairement et distinctement connues : ...e, figure, divisibilité, mouvement; et ces qualités elles-mêmes, ...uit à l'étendue, dont toutes les autres ne sont que des modes. ...ière n'est plus désormais que l'étendue diversement modifiée, ... l'esprit n'est plus que la pensée avec les divers modes qui la ...ent.

...t clair que ce système est parfaitement artificiel. Descartes, par ...édé tout arbitraire, isole l'étendue des autres données des sens. ... fait, s'il est vrai que tous nos sens nous fournissent quelque ... de l'étendue, il ne l'est pas moins que cette notion est toujours ...ment unie avec une autre notion, qui même la précède : c'est le ...ur l'ouïe, c'est la couleur pour la vue, c'est la résistance pour ...her. Si vous séparez ces deux éléments, si vous considérez ...ue, abstraction faite de la résistance, de la couleur et des autres ... sensibles, vous n'avez plus affaire à une étendue concrète et ..., mais à une étendue abstraite et géométrique. Votre étendue ...lus une donnée des sens, mais une conception de la raison.

...là une des erreurs fondamentales de Descartes : il considère

l'étendue en géomètre et non en psychologue et en physicien ; sa matière n'est pas celle que voient et touchent les sens du vulgaire, c'est une matière toute mathématique. Faut-il s'étonner maintenant que Descartes ait accusé nos sens d'illusion et de tromperie ; qu'il ait sérieusement douté de l'existence des corps ; que, ne trouvant pas dans l'analyse des sens, faute de l'avoir faite exacte et fidèle, la preuve de la réalité de la matière, il ait demandé cette preuve au raisonnement ?

De là cette fameuse démonstration de l'existence des corps par la véracité divine ; argument subtil et désespéré dont personne n'a mieux fait sentir la faiblesse qu'un disciple de Descartes, le plus ingénieux de tous, Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité*, recueillant et exagérant encore la fausse analyse de son maître, distingue deux points de vue sous lesquels on peut envisager un corps, le *soleil*, par exemple. Il y a d'abord le soleil sensible, celui qui nous apparaît comme un globe de lumière et de chaleur ; ce soleil n'a rien de réel, *absolument* parlant : car la chaleur et la lumière ne sont autre chose *que des* modes de la pensée, et si nous les attribuons aux objets, c'est *par une* illusion qui tient à l'imperfection de notre nature déchue. Si donc il y a un soleil réel, ce n'est pas celui que nous voyons, c'est un soleil invisible, doué, non plus de qualités illusoires, mais d'attributs véritables : l'étendue, la figure, le mouvement. Mais qui nous assure qu'il existe un pareil soleil ? Evidemment ce ne sont pas les sens, qui nous trompent et nous abusent ; ce n'est pas la conscience, qui ne nous révèle que nos états intérieurs ; sera-ce la raison ou, comme dit Malebranche, l'esprit pur ? L'objet propre de l'esprit pur, c'est Dieu. Or, il peut bien y avoir en Dieu une étendue intelligible ; mais comment savoir s'il a plu à Dieu de réaliser cette étendue, de créer des corps particuliers et distincts? Le raisonnement n'est point ici de mise, puisque cette création n'a rien de nécessaire, puisqu'elle dépend de la volonté libre de Dieu. Invoquer, en désespoir de cause, la véracité divine, c'est une ressource parfaitement vaine, Dieu ne nous obligeant d'affirmer d'autres réalités que celles qui nous sont prouvées clairement par la raison. Il suit de là que toutes nos facultés sont impuissantes pour nous assurer de l'existence réelle des corps. D'où enfin cette conclusion, qui a paru monstrueuse, qui est assurément fort extravagante, mais à laquelle un chrétien élevé à l'école de Descartes devait aboutir assez naturellement, savoir : que s'il y a un moyen d'être certain que la matière n'est pas une illusion, c'est la *Genèse* qui seule peut nous le fournir.

En partant de la théorie cartésienne des sens, et en déduisant les conséquences qui en dérivent, une voie s'ouvrait cependant pour échapper au scepticisme touchant les objets extérieurs, voie extraordinaire, inouïe, où s'engagea intrépidement Berkeley. Il ne s'agissait que d'avoir le courage de nier positivement l'existence des corps : c'était sortir du doute par la négation, et d'une extravagance de la spéculation par une sorte de folie. Berkeley s'emporta jusqu'à cet excès, et soutint avec force, et, qui plus est, avec infiniment de sagacité, de dialectique et d'esprit, que les substances corporelles sont une invention des métaphysiciens, et qu'il n'existe, en réalité, pour le sens commun comme pour la vraie philosophie, que des esprits et Dieu.

Berkeley pose en principe, au début des *Entretiens d'Hylas et de*

oüs, que la chaleur n'est autre chose qu'une modification de laquelle n'implique aucune idée de chose étendue et corporelle; sation variable et relative qui appartient si bien à l'âme, qu'il e la porter à un degré un peu élevé d'intensité pour qu'elle se rme en douleur. Ce point une fois accepté, il faut convenir que mentation de Berkeley est très-forte, et je ne sais pas, en vérité, Descartes ou Malebranche aurait pu lui répondre. Si la chaest rien d'extérieur et d'objectif, comme on dirait aujourd'hui, ur, le son, la couleur, ne seront pas, non plus, des données objecSi la couleur, qui implique pourtant l'étendue d'une manière si est chose toute subjective, pourquoi n'en serait-il pas de même olidité, de la dureté, qualités évidemment relatives et variables? ey arrive ainsi par degrés à détruire pièce à pièce toutes les dones sens, toutes les prétendues qualités des objets extérieurs, jusqu'allant des qualités à la substance, et triomphant aisément e-ci après avoir détruit celles-là, il porte enfin à la matière le : coup.

observation très-simple ruine par la base tout l'artifice ingénieux e subtile dialectique : c'est qu'aucun objet sensible, j'entends de la chaleur, de la couleur, etc., ne m'est donné comme une odification de l'âme. J'accorde à Berkeley que toute qualité corm'est révélée par une sensation; j'accorde qu'à ce titre, elle est s plus ou moins variable et relative; mais suit-il de là qu'elle icune réalité objective? Tant s'en faut. La couleur est chose vat relative, j'en conviens; mais la couleur, c'est l'étendue colol'étendue est quelque chose d'objectif. A plus forte raison en e même de la solidité, qui, à tous les degrés, implique l'étendue dimensions. Nul doute que le dur et le mou ne soient, comme le le chaud, choses variables et relatives; mais elles ont une inable objectivité. Je me sens un, indivisible, identique, partant chose de fixe et d'inétendu, et je localise ma sensation muscuins une chose étendue, figurée, multiple, divisible, changeante, mienne sans être *moi*, et que j'appelle mon corps. De mon je passe aux corps étrangers, et je finis par étendre mes sens à a nature. Voilà les faits incontestables, mal connus et défigurés cole cartésienne, contre lesquels expire l'idéalisme de Berkeley. fois assurés de l'existence des corps, il s'agit de savoir au juste renferme la notion que la nature nous en donne. Connaissonspouvons-nous connaître les qualités absolues de la matière et pémême jusqu'à son essence?

s savons quelle est la doctrine de Descartes sur les propriétés de ère, les unes, conçues clairement et indistinctement par l'esbsolues et indépendantes de nos sensations; les autres, obscures, s et variables. Locke accepta cette distinction, en ajoutant que lités premières sont inséparables de chaque partie de la matière, e changement qu'elle vienne à éprouver, et lors même qu'elle rop petite pour que nos sens la pussent apercevoir. Seulement, il a le titre de qualité première pour la solidité, que Descartes éparée de l'étendue, et il proposa d'ajouter à la liste une qualité iattendue en cette rencontre, le nombre.

Nous ne pouvons trop nous étonner que Reid, observateur beaucoup plus exact de la conscience que ses deux illustres devanciers, Reid qui a consacré tant de soins et de recherches à construire une théorie vraie de la perception extérieure, ait admis et même signalé comme une vérité importante cette artificielle et fausse distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière. Si l'on en croit le père de l'école écossaise, la différence est capitale : nous connaissons les qualités premières, nous ne connaissons pas proprement les qualités secondes ; celles-là sont directement saisies et perçues ; celles-ci sont indirectement conçues, ou, pour mieux dire, conclues à l'aide d'un raisonnement ; les qualités secondes ne sont autre chose pour nous que des causes inconnues de certaines sensations, et partant elles sont relatives et variables comme ces sensations elles-mêmes ; les qualités premières, au contraire, sont connues indépendamment des sensations, et elles sont, à cause de cela, fixes et absolues.

Toute cette théorie est chimérique et ne saurait résister à une confrontation un peu précise et un peu sévère avec les données de l'observation. Reid nous dira-t-il que la solidité est connue clairement en soi, tandis que le son, l'odeur, ne le sont pas ? Nous répondrons que la solidité est connue et mesurée, comme toutes les autres qualités de la matière, à l'aide d'une sensation. Séparer la sensation de résistance de la perception de telle ou telle solidité, c'est se méprendre complétement. La dureté ou la mollesse d'un corps n'est pour nous que la puissance que nous lui supposons de résister plus ou moins à la pression de nos organes, c'est-à-dire de lutter à tel ou tel degré avec notre énergie musculaire. Ce qui est dur pour la main d'un enfant paraîtra mou à un athlète ; ce qui est liquide pour certains animaux est probablement solide pour des animaux plus petits et plus faibles. En un mot, et sans faire de conjectures, sans sortir du cercle de l'observation psychologique, il est incontestable que la dureté, la mollesse, le rude, le poli, et toutes les qualités semblables perçues par le toucher, ne nous sont données qu'à travers une sensation dont le mode et le degré précis mesurent et déterminent la qualité correspondante. Il suit de là que nous ne connaissons pas plus la solidité en soi que la chaleur en soi ou le son. Reid dira peut-être qu'à la notion de solidité vient se joindre naturellement une autre notion, celle d'étendue, qui éclaircit et précise la première ; que si la solidité est chose obscure et relative, l'étendue et la figure, du moins, sont choses claires et absolues. Nous rappellerons d'abord que cette perception de l'étendue n'est pas propre à un seul sens, et qu'elle accompagne les sensations d'odeur, de saveur, de chaleur et de son, comme celle de solidité, quoique d'une manière moins précise et moins complète. Que dirons-nous de la couleur ? Les Écossais ne conviennent-ils pas qu'elle n'est jamais séparée de l'étendue ? Et cependant ils n'osent pas en faire une qualité première, par une inconséquence manifeste qui trahit le vice de leur théorie.

Nous demanderons ensuite si l'on considère ici l'étendue et la figure à la façon des géomètres, c'est-à-dire d'une manière abstraite, ou si l'on entend parler de ces qualités telles qu'elles nous sont données par les sens. Le premier point de vue est celui de Descartes ; son étendue est l'étendue mathématique, conçue par la raison, indépendamment de toute

mation. L'étendue, ainsi envisagée, se confond avec l'espace pur, et il est vrai jusqu'à un certain point que la notion de l'espace est quelque chose d'absolu. Mais nous voilà dans le pays de l'abstraction et de la géométrie, et non sur le terrain des faits. Or, Reid lui-même a fort bien vu, après Hutcheson, que le toucher ne nous donne jamais l'étendue en soi, mais l'étendue avec la solidité, avec tel ou tel corps. S'il en est ainsi, l'étendue et la figure d'un corps nous sont données dans un certain rapport avec la solidité, laquelle dépend, comme nous l'avons reconnu, du degré et du mode précis de la résistance qu'il nous oppose, c'est-à-dire de telle ou telle sensation. En ce sens, l'étendue et la figure des corps dépendent, jusqu'à un certain point, de notre sensibilité; elles n'ont pas le caractère absolu et précis de l'étendue géométrique, elles participent, jusqu'à un certain point, aux vicissitudes du monde sensible; elles sont, elles aussi, relatives et variables.

Nous ne pouvons donc admettre la distinction établie par Reid entre les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Déjà le défaut de cette théorie avait été aperçu par un des plus habiles successeurs du père de l'école écossaise. Dans son remarquable *Essai sur l'idéalisme de Berkeley*, Dugald Stewart reconnaît que la solidité des corps ne saurait être considérée comme une qualité absolue, indépendante de nos sensations. Il propose donc de classer les qualités de la matière en trois catégories : 1° les qualités mathématiques, comme l'étendue, la figure et la divisibilité, lesquelles sont claires, absolues, indépendantes de nos sensations; 2° les qualités premières, comme la solidité avec tous ses degrés, dureté, mollesse, fluidité, rudesse, poli, etc., dont le caractère propre est d'être inséparablement liées avec l'étendue; 3° enfin, les qualités secondes, telles que la saveur, l'odeur, le son, qualités purement subjectives, qui ne sont que les causes inconnues de certaines modifications de l'âme attestées par la conscience.

Cette théorie de Dugald Stewart ne se soutient pas mieux que ses devancières, et l'on peut même dire qu'elle en réunit tous les défauts. D'abord, séparer l'étendue des autres qualités de la matière, c'est ramener l'erreur de Descartes, c'est confondre l'étendue abstraite et géométrique, laquelle a quelque chose, en effet, d'absolu et d'indépendant, avec l'étendue réelle et concrète qui nous est toujours donnée dans un certain rapport avec telle ou telle solidité, telle ou telle couleur, c'est-à-dire telle ou telle sensation. De plus, il n'est pas vrai que la dureté, la mollesse et autres qualités perçues par le toucher aient le privilége exclusif d'être liées avec la perception de l'étendue, toute donnée de nos sens étant localisée dans un certain point de l'organisme et impliquant par là même quelque notion vague de figure et d'étendue. En outre, dans quelle catégorie Dugald Stewart placera-t-il la couleur? Elle n'est pas une qualité mathématique, puisqu'elle n'a rien d'absolu et nous est donnée avant tout comme une sensation; elle n'est pas une qualité seconde, puisqu'elle implique l'étendue, la couleur nous apparaissant toujours comme répandue sur une surface dont elle est inséparable : il faudra donc dire que la couleur est une qualité première. Mais, si elle ne porte ce titre qu'à cause de son rapport avec l'étendue, comment le refuser à la chaleur, qui, toujours localisée en un certain point

de notre corps, implique la perception de surface échauffée tout aussi bien que la vue implique celle de surface colorée? Et si la couleur, la chaleur deviennent des qualités premières, le son, les senteurs et les saveurs réclamant à leur tour le même droit, il ne restera plus rien dans la liste des qualités secondes. Concluons donc, contre Descartes, contre Locke, contre Reid, contre Dugald Stewart, que toute distinction absolue entre les qualités de la matière est arbitraire et inconciliable avec les faits bien observés; que les données de nos sens sont essentiellement homogènes, toutes également objectives, mais toutes également relatives.

Par là se trouve presque entièrement résolue la troisième et dernière question que nous nous sommes proposé de traiter, celle de l'essence de la matière. S'il est vrai que toute qualité corporelle nous soit donnée dans un rapport intime avec une sensation dont l'intensité relative, dont le degré et le mode variables dépendent de notre organisation, il s'ensuit que la matière en soi, telle qu'elle peut être pour un pur esprit dégagé de toute condition sensible, la matière dans son essence absolue, est au-dessus de la connaissance humaine. Cette conséquence, humiliante peut-être pour notre orgueil, et fort opposée, il est vrai, aux prétentions d'une ambitieuse métaphysique, nous l'acceptons sans peine, et il ne sera pas nécessaire de longs développements pour démontrer qu'elle est pure de tout mauvais levain d'idéalisme et parfaitement d'accord avec les suggestions naturelles du sens commun.

Descartes est de tous les philosophes celui qui a proclamé le plus hautement et suivi avec le plus de hardiesse et de constance la prétention altière de connaître l'essence des choses. Il était convaincu que chaque espèce d'être possède une qualité essentielle qui est comme le dernier fond de sa nature, où viennent se résoudre toutes ses propriétés et tous ses modes. Or, les objets de l'univers se divisent en deux grandes classes : l'existence matérielle et l'existence spirituelle, les âmes et les corps. L'essence de l'esprit, c'est la pensée; l'essence du corps, c'est l'étendue.

Cela posé, Descartes conclut que toutes les qualités et actions de la matière devaient nécessairement se résoudre en des modalités de l'étendue, et, réciproquement, que l'étendue étant donnée, il devait être possible d'en déduire toutes les qualités de la matière, toutes les formes possibles des corps, toutes les lois nécessaires du mouvement, et, de proche en proche, tous les phénomènes de l'univers, depuis les sphères immenses qui roulent dans les cieux jusqu'aux plus subtiles parties de l'organisation. De là cette gigantesque entreprise dont les *principes* restent l'immortel monument, et qui se caractérise si bien dans le mot superbe de Descartes : « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement, et je ferai le monde.

Cette doctrine fit au XVIIe siècle la plus étonnante fortune; mais il était réservé à un cartésien de lui porter un coup mortel. Leibnitz démontra avec une force admirable que l'étendue cartésienne est quelque chose d'abstrait et d'inerte, qui ne peut servir de base à de véritables existences. Pour que l'étendue devienne sensible et réelle, il faut y joindre une autre notion, celle de résistance ou d'antitypie, qui n'est elle-même qu'une forme particulière de la notion fondamentale de la métaphysique,

:e. Selon Leibnitz, la force est l'essence de l'être, soit de
soit de l'être spirituel, et la matière, comme l'esprit,
ensemble de forces simples ou monades. Sur ce prin-
e flatta de fonder une physique dynamique qu'il pour-
c avantage aux atomes et au vide de la physique newto-

ı étaient là et la querelle durait toujours entre les new-
iens, cartésiens purs et leibnitiens, dynamistes et méca-
: du plein et partisans du vide, lorsque parut un philoso-
le mettre fin pour jamais à ces inutiles combats. Ce phi-
manuel Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure*
epuis des milliers d'années les philosophes se consument
rminables sur l'essence de la matière, sur le plein et le
la physique expérimentale voit chaque jour accroître ses
écouvertes fécondes. Pourquoi cela ? c'est qu'elle reste
mystérieux problèmes de l'essence et de l'origine des
ı'elle se propose pour unique objet de connaître les phé-
nonde visible et d'en découvrir les lois.
i conduit à sa grande et radicale distinction entre les
sibles à la raison et celles qui lui sont interdites, entre
.érés dans leurs qualités sensibles et les objets considérés
ıl mot, entre les phénomènes et les noumènes. Et pour
distinction au problème qui nous occupe, Kant déclara
ıvons connaître les corps qu'à titre de phénomènes, mais
ts en soi, de noumènes, ils nous restent à jamais inac-

tes, nous adhérons pleinement à la doctrine de Kant, et
avoir assez justifiée, en ce qui touche les corps, par les
›récèdent. Mais Kant ne s'arrêta pas à cette sage réserve
l nous a paru jusqu'à ce moment se contenir; il préten-
ı matière toute espèce d'objectivité, c'est-à-dire toute
é distincte du sujet, s'engageant ainsi dans une voie
et préparant à son insu le scepticisme le plus absolu qui
encore, nous nous déclarons les serviteurs dociles des
voquons leur autorité pour repousser l'étrange et chimé-
: père de la philosophie critique.
t, l'étendue n'est pas une qualité de la matière, une
; elle est une forme pure de la sensibilité. A ce titre,
toutes les perceptions des sens; les sens donnent la ma-
ıissance; l'esprit y ajoute la forme nécessaire de l'espace,
la connaissance est complète.
ise une théorie aussi extraordinaire? Comment admettre
ıi nous est donnée comme une forme des choses, soit une
esprit ? Comment comprendre que le *moi*, qui s'aperçoit
ıe parfaitement un, comme le type de l'unité, renferme
, l'espace multiple et divisible? Quel renversement de
ns et de tous les faits ! Pour faire admettre une concep-
ge, il faudrait des arguments décisifs, des preuves irré-
ıinons celles de Kant, et nous verrons qu'examinées
elles sont de la plus extrême faiblesse.

Kant soutient que si l'on ne reconnaît pas l'étendue comme une
de la sensibilité, si on lui donne une réalité objective, on est ré
choisir entre deux alternatives également fausses ; ou bien d'adm
l'espace infini et absolu des newtoniens, lequel est une sorte de I
une propriété de Dieu, hypothèse fertile en contradictions et en
dités ; ou bien de considérer l'espace comme une propriété et une
mination des choses contingentes, ce qui rend inexplicable le ca
absolu de la géométrie, science fondée sur la notion de l'étend
dont toutes les propositions ont le caractère de la nécessité.

Acceptons l'alternative de Kant, et repoussons comme lui la
de l'espace absolu et nécessaire. Admettons que l'étendue est u
priété de la matière ; est-ce à dire pour cela que la géométrie soi
plicable ? Pour rendre compte du caractère nécessaire de tou
propositions géométriques, il suffit d'une distinction bien simpl
l'étendue concrète et réelle, perçue par les sens, et l'étendue ab
et idéale, qui est l'objet propre des géomètres. Considérez cette
due abstraite dans la diversité de ses déterminations possibles,
sonnez sur ces notions à l'aide du principe de contradiction,
arriverez à une série de théorèmes qui emprunteront à ce prin
caractère absolu de nécessité. Voilà le dénoûment très-simple de
difficulté imaginaire soulevée par Kant contre l'objectivité de l'ét

Dans son exposition des antinomies, Kant a présenté une au
jection : « Si vous concevez, dit-il, la matière comme objet en
vous la supposez objectivement étendue, il faudra dire de deux
l'une : qu'elle est divisible à l'infini, ou composée de parties s
Or, la thèse et l'antithèse se prouvent aussi bien l'une que l'autre.
donc tomber dans une contradiction inévitable, à moins qu'on ne
à la fois la thèse et l'antithèse en retranchant l'hypothèse qu
a donné naissance, l'hypothèse d'une matière existant en soi.
répondons en empruntant à Kant lui-même une distinction qu'il
heureusement appliquée à la résolution de plusieurs antinomi
peut considérer la matière au point de vue des sens, comme phén
ou au point de vue de la raison, comme cause inconnue de nos
tions. A titre de cause, la matière est pour moi cet ensemble d
inconnues qui produisent les phénomènes de l'univers ; sous c
de vue, la matière n'est pas étendue, ni partant divisible.
chose sensible, au contraire, la matière est étendue et par sui
sible à l'infini. Il n'y a là aucune contradiction, la matière étan
dérée sous deux points de vue essentiellement différents.

On demandera peut-être comment il se fait que des forc
étendue se manifestent à nos sens sous la condition de l'étendu
point qu'en séparant les deux notions d'étendue et de matièr
l'air de faire violence au sens commun et de se perdre dans des
ments métaphysiques. Je réponds que cette question ne peut ê
barrassante que pour ceux qui se piquent de tout explique
connaître à fond l'essence des choses. Pour nous, il nous en co
de reconnaître un mystère de plus dans la science, et nous
avec un vrai philosophe : *Multa nescire meæ magna pars sapie*

Nous croyons qu'il ne reste absolument rien des objections

contre l'objectivité des phénomènes corporels, et nous avons poser, en terminant, les conclusions suivantes :

xistence objective et réelle de la matière est une donnée immé-ommune de tous nos sens.

utes les qualités des corps sont à la fois objectives et relatives : s, parce qu'elles impliquent l'étendue ; relatives, parce qu'elles ivisiblement liées à une sensation.

a ligne de démarcation tracée diversement par Descartes, par par Reid, par Dugald Stewart, entre les qualités premières et alités secondes de la matière, est plus ou moins arbitraire et iliable avec les faits.

L'essence des corps nous est inconnue : pour les sens, les corps les phénomènes relatifs et variables perçus sous la condition géné-de l'étendue ; pour la raison, ce sont les causes de nos sensations, es réelles, mais en soi absolument inaccessibles à notre connaissance, ous ne nous faisons pas d'illusion, ces conclusions forment dans leur emble systématique une sorte de dogmatisme tempéré, également gné d'un idéalisme extravagant et d'une métaphysique ambitieuse, qui se borne à donner une forme précise aux inspirations naturelles sens commun. EM. SAISSET.

MATTHIÆ (Auguste), né à Gœttingue en 1769, mort en 1835 à ltenbourg, directeur du gymnase de cette ville, s'est fait connaître r un excellent manuel de philosophie, rédigé dans l'esprit de la phi-losophie de Kant, et par quelques autres ouvrages philosophiques dont oici les titres : *Commentatio de rationibus ac momentis quibus virtus, ullo religionis præsidio munita, sese commendare ac tueri possit*, -4°, Gœttingue, 1789 ; — *De la philosophie de l'histoire*, traduction lemande de l'italien de l'abbé Berlola, in-8°, Neuwied, 1789 et 1792 ; — *Essai sur les causes de la diversité des caractères nationaux*, ouvrage uronné, d'abord écrit en latin, puis traduit en allemand par l'auteur, -8°, Leipzig, 1802 ; — *Œuvres mêlées*, en latin et en allemand, in-8°, ltenbourg, 1833 ; — *Manuel pour servir à l'enseignement élémentaire la philosophie*, in-8°, ib., 1823, 1827 et 1833 (all.), traduit en ançais par M. Poret, sous le titre de *Manuel de philosophie*, in-8°, ris, 1837. X.

MAUCHART (Emmanuel-David), né à Tubingue en 1764, mort Neuffen, dans le royaume de Wurtemberg, pendant les premières nées de ce siècle, a laissé les écrits suivants, tous rédigés en alle-and et consacrés à la psychologie expérimentale : *Phénomènes de l'âme humaine, collection de matériaux pour servir à une théorie de l'âme, fondée sur l'expérience*, in-8°, Stuttgart, 1789 ; — *Aphorismes r la faculté de la réminiscence*, in-8°, Tubingue, 1791 (anonyme) ; — *Répertoire général pour servir à la psychologie empyrique et aux sciences i en dépendent*, 6 vol. in-8°, Nuremberg, 1792-1801, continué jus-u'en 1802, avec la collaboration de Tzschirner ; — *Supplément au agasin de la science expérimentale de l'âme*, in-8°, Stuttgart, 1789
X.

MAUPERTUIS. La réputation de Maupertuis est un e
vers que peut éprouver le nom d'un personnage trop c
Elevé à la présidence de l'Académie de Berlin et admis da
Fréderic le Grand, Maupertuis passa, vers 1750, pour le
heureux et le plus puissant, sinon pour le plus et le mieu
d'années après, même avant sa mort, il ne parut plus qu'u
second ordre, qu'un philosophe insignifiant, qu'un écri
ni grâce. Un historien des sciences, biographe enthou
taire, Condorcet, ne fut que l'organe de ses contempor
sentant comme un mathématicien médiocre et un méd
Tâchons de faire voir que Maupertuis ne méritait ni d'
un concert de plates adulations, ni d'être enseveli sous
pris. Bien que ses travaux et son incontestable influenc
mathématiques et l'astronomie plutôt que les sciences
trons qu'il est digne d'occuper décidément une place d
l'histoire de la philosophie.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis naquit à Saint-M
let 1698. Très-jeune mousquetaire, puis capitaine de dr
de bonne heure le service pour se livrer uniquement
sciences et des lettres. Le penchant qui l'avait poussé
rière lui fit faire des progrès si rapides en géométrie
vingt-cinq ans il fut reçu à l'Académie des Sciences (17
compagnie, il se fit bientôt remarquer par son h
battre la physique de Descartes, que Fontenelle y prot
remplacer par celle de Newton. Pour prix d'un attach
si heureux, il fut reçu, en 1727, membre de la So
Londres. C'est à l'instigation de Maupertuis, son maître
publia, en 1728, ses *Lettres sur les Anglais*, qui, tra
lutte en présence du grand public, aidèrent si puissa
sicien anglais à détrôner le métaphysicien français.
siens étaient encore en majorité; ils s'émurent beauco
scandale, et firent si bien que les *Lettres* furent déférée
Le pacifique cardinal de Fleury, pour calmer leur irrit
sagement qu'il allait faire vérifier une des hypothèses l
du novateur britannique, celle de l'aplatissement du glol
pôles. Deux commissions furent désignées pour aller me
grés de longitude, l'une en Laponie, au cercle polaire,
rou, sur la ligne équinoxiale. Maupertuis, nommé chef
du Nord, partit de Paris pour la Suède, au printemps d
pagné de Clairaut, Camus, Lemonnier et de l'abbé
une longue suite d'aventures et de fatigues, après seize
les académiciens étaient de retour à Paris le 20 aoû
d'admiration retentit à travers l'Europe, lorsqu'on appr
rations avaient pleinement confirmé la conjecture de N
véritable héros de cette universelle ovation, ce fut Maup
d'un esprit vif, original, agréable, sensible à l'excès à
répandu dans le monde et accueilli chez les ministre
son séjour en Laponie, l'objet de l'engouement publi
popularité enviée même par Voltaire.

Cependant, peu d'années plus tard, dégoûté de Pari

ien passa vite de mode, et où il trouva beaucoup d'égaux et supérieurs, Maupertuis accepta avec empressement l'offre que II, récemment monté sur le trône, lui fit pour concourir à la ation de l'Académie fondée par Leibnitz. Au bout de quelques en France et en Allemagne, après avoir accompagné même que dans les campagnes de la Silésie et avoir été fait prison- bataille de Mollwitz, il fixa son séjour à Berlin en 1745. Pour ter davantage, Fréderic le maria à une femme de l'une des s familles de la Poméranie, parente du ministre de Borcke; il la des pensions considérables et lui remit, avec le titre de *pré- rpétuel*, la haute et absolue direction de l'Académie re-

ste de rappeler, à la gloire du président comme du protecteur, glement de l'Académie de Prusse fut le plus libéral et le plus ique que l'on connût alors. Il fonda une classe de philosophie, Europe pendant cinquante ans, et seule devancière de la Sciences morales et politiques créée en 1793 dans l'Institut de France. Cette classe avait pour objet l'avancement de la ique et de la morale; et par métaphysique, l'on entendait la ie, la logique et la métaphysique proprement dite. La morale it la philosophie morale et le droit naturel. La dernière partie ix que la classe de philosophie devait se proposer n'est pas la portante : c'est l'histoire et la critique des systèmes philoso- Quand on se rappelle combien de services cette classe rendit en e, où elle régnait dans l'intervalle qui s'étend de Leibnitz à en Europe, à laquelle elle s'adressait dans la langue de la uand on se souvient que, d'accord avec l'école écossaise, elle empire excessif de Locke et de Hume; quand on songe qu'elle mpulsion salutaire en grande partie à Maupertuis, on est forcé à celui-ci un légitime tribut de reconnaissance.

e, la conduite de Maupertuis, au sein de l'Académie comme de Prusse, ne fut pas toujours exempte de reproche ni de l se prévalait de sa position, de son crédit sur Frédéric, de euses relations en France et en Angleterre, pour lever sur res le tribut de perpétuelles et fades louanges; et lui-même t l'exemple, tantôt en s'encensant lui-même, tantôt en prodi- éloges non-seulement au génie de Frédéric, mais à un , ce qui ne peut s'excuser que par la pension de 4,000 livres lui conserva jusqu'à sa mort. Dans les harangues officielles miciens, c'était chose reçue d'appeler Maupertuis *un autre* Entre le premier Leibnitz et le second il n'y aurait eu d'autre que celle-ci : le premier était né en Allemagne, le second enlevé à la France par l'Allemagne. Les académiciens de arfois, pour être agrégés à l'Institut de Prusse, surpassèrent es de Maupertuis en protestations de déférence et d'admira- ni les membres étrangers de l'Académie de Berlin, il s'en endant un qui osa faire exception à ce concert unanime : ce

Berlin vers 1750, Kœnig présenta à Maupertuis quelques sur son *Essai de cosmologie* et sur un mémoire lu à l'Acadé-

mie, où se trouvait expliqué le principe de la moindre actio
Maupertuis se faisait honneur comme d'une immense découve
les sciences. Ces critiques furent si mal accueillies, que Kœni
parti de les publier dans les *Actes* de Leipzig. Il adressa à Ma
deux reproches : il soutint que le principe de la moindre acti
fondé ni dans l'expérience, ni dans la raison, et que, s'il a
portée, quelque valeur, c'est à Leibnitz qu'en revient l'honneu
un fragment de lettre de Leibnitz, d'où l'on pouvait conclure
principe lui appartenait.

La dissertation de Kœnig produisit parmi les savants une vi
sation et souleva contre lui un orage à la suite duquel, accusé
supposé la lettre de Leibnitz, dont il ne pouvait produire l'ori
fut exclu de l'Académie prussienne. Ce n'est pas ici le lieu de
les divers incidents de cette lutte ardente, où intervinrent a
égale passion les plus grands esprits de l'époque; pour Mau
Mérian, Euler, l'Académie de Berlin tout entière et le grand
lui-même, jouant tour à tour le personnage d'écrivain et de r
Kœnig, Voltaire répondant aux savants mémoires d'Euler
mordante satire, la *Diatribe du docteur Akakia, médecin du p*
sons seulement que Maupertuis fut tellement blessé de ce pa
quoique Frédéric l'eût fait brûler par la main du bourreau su
les places publiques de Berlin, que, dès ce moment, sa santé
fondément ébranlée. Ce fut en vain qu'il demanda sa guériso
natal. Après avoir erré pendant trois ans, triste et fatigué du fa
la vie, en Bretagne et dans le midi de la France, puis en Suiss
mourir à Bâle, le 27 juillet 1759, chez MM. Bernouilli, avec
il avait conservé d'intimes liaisons. Il demanda, à ses dern
ments, les consolations de la religion ; ce qui suggéra à Volt
odieuse plaisanterie : « Il mourut entre deux capucins. » M
s'était toujours montré respectueux envers la religion, sans ja
ber dans les petitesses de la dévotion vulgaire ; il avait toujou
gné les froides et stériles railleries des esprits forts, sans cr
liberté de conscience.

Ce qu'on appelle les *Œuvres* de Maupertuis forme 4 volum
publiés à Lyon en 1756 ; mais cette collection est loin d'embra
ce que Maupertuis a écrit, soit à Paris, soit à Berlin. Les rec
mémoires des différentes Académies dont il était membre co
plus d'une dissertation, plus d'un discours qu'il faudrait en
l'on voulait donner une édition complète de ses ouvrages. Nou
ici à caractériser que les écrits où Maupertuis a déposé ses vue
phiques ; nous n'avons à relever que celles de ses idées qui ont
éveillé l'attention du monde savant, ou qui auraient mérité d

Ses deux principaux ouvrages de philosophie sont l'*Essai*
logie et l'*Essai de philosophie morale*.

L'*Essai de cosmologie* se divise en trois livres. Dans le
l'auteur examine les preuves de l'existence de Dieu, tirées
veilles de la nature. Dans le second, il cherche à expliquer, à
l'argument qu'il voudrait mettre à la place des preuves criti
livre précédent ; cette justification, il la fonde sur la possibili
duire les lois du mouvement, les principes de la mécanique

re, des attributs de la suprême intelligence. Le troisième livre, est destiné à présenter le spectacle de l'univers, à tracer un tableau parfois éloquent du monde, et particulièrement de notre globe.
le début de l'*Essai de cosmologie*, Maupertuis déclare qu'il n'a prétention d'expliquer le système du monde. « Si un Descartes, y a si peu réussi, si un Newton y a laissé tant de choses à désirer, sera l'homme qui osera l'entreprendre? Ces voies si simples suivies dans ses productions le Créateur, deviennent pour nous des abîmes dès que nous y voulons porter nos pas. » Il se propose un moins élevé, moins périlleux. « Je ne me suis attaché qu'aux pre- lois de la nature, à ces lois que nous voyons constamment obser- dans tous les phénomènes, et que nous ne pouvons pas douter qui ont celles que l'Etre suprême s'est proposées dans la formation de ers. Ce sont ces lois que je m'applique à découvrir et à puiser à source infinie de sagesse d'où elles sont émanées. » Maupertuis it pas suivre l'ordre de toutes les parties de l'univers, ni développer uves que fournit la spéculation purement abstraite. Il n'examinera preuves de l'existence de Dieu puisées dans la contemplation du l.
sujet de ces preuves, dites physiques, Maupertuis fait le premier, tre, une remarque excellente, à notre avis. Il les trouve en si nombre, ayant des marques d'évidence si différentes, qu'on de- classer selon leur véritable degré de force, et non suivant une imaginaire. « Le système entier de la nature, dit-il, suffit pour convaincre qu'un être infiniment puissant et infiniment sage en auteur et y préside. Mais si l'on s'attache seulement à quelques , on sera forcé d'avouer que ces arguments n'ont pas toute la que les philosophes pensent. Il y a assez de *bon* et assez de *beau* l'univers pour qu'on ne puisse y méconnaître la main de Dieu; mais chose, prise à part, n'est pas toujours assez bonne ni assez belle ous la faire reconnaître. Ce n'est point par ces petits détails de la uction d'une plante ou d'un insecte, par des parties détachées dont e voyons pas assez le rapport avec le tout, qu'il faut prouver la nce et la sagesse du Créateur : c'est par des phénomènes dont la sité et l'universalité ne souffrent aucune exception et ne laissent équivoque. »
mi les preuves physiques que Maupertuis examine dans la pre- partie de son *Essai*, il s'attache particulièrement à celles de son (Voyez l'*Optica*, III, quæst. 31). Il ne traite pas avec la même in- ce les imitateurs de Newton, tels que Derham, Lesser, Fabri- dont il discute rapidement, et parfois en plaisantant, les théories conclusions. Il leur reproche ou de donner à certains faits parti- plus de force qu'ils n'en ont, ou de multiplier les preuves établies s phénomènes isolés et controversables. Ces reproches étaient à une époque où l'on prétendait sérieusement que Dieu avait des plis à la peau du rhinocéros pour que cette peau si dure ne chât pas de remuer; qu'il avait créé le liége pour que les hommes nt des bouchons à mettre sur les bouteilles; qu'il avait donné au conformation qui le distingue pour que les myopes pussent por- lunettes.

Mais si Maupertuis est peu touché de la plupart des argum *physico-théologiques* ou *téléologiques*, il est l'adversaire ardent des teurs qui voudraient bannir de la nature toutes les causes finale combat plus énergiquement ceux qui ne voient la suprême intelli nulle part, que ceux qui la voient partout; ceux qui croient qu'un canique aveugle a pu former les corps organisés, que ceux qui s'ex sient devant chaque détail de la création. Il craint qu'en exagérant idées d'ordre et de convenance, on n'excite et on n'encourage l'in dulité. Il blâme, en ce sens, l'optimisme de Leibnitz et même celui Pope.

Où faut-il donc chercher les véritables preuves de l'existence de Di ni dans les petits détails, ni dans les parties de l'univers, parce nous connaissons trop peu leurs rapports avec l'ensemble; mais les phénomènes où l'universalité ne souffre aucune exception, dans lois dont la simplicité s'expose entièrement à notre vue. La simpl absolue et l'universalité, voilà les deux caractères de l'évidence, et évidence si complète ne se rencontre qu'en géométrie. C'est donc géométrie, c'est l'astronomie qui doit fournir les meilleures preuves l'existence de Dieu, de l'existence du géomètre suprême et du constr teur des mondes.

Le point de départ de cette sorte d'argument, c'est le fait du mou ment. Maupertuis ne s'arrête pas à démontrer le mouvement; il se c tente de faire observer que nier le mouvement, ce serait supprime rendre douteuse l'existence de tous les objets extérieurs, ce serait réd l'univers à notre propre être, et tous les phénomènes à nos percepti

Le second point, c'est que le mouvement de la matière suppos moteur; car le mouvement n'est pas une propriété essentielle de la tière, c'est un état dans lequel elle peut se trouver, ou ne p trouver, et que nous ne voyons pas qu'elle puisse se procurer d' même. Les parties de la matière qui se meuvent ont donc reçu mouvement d'une cause étrangère.

Beaucoup d'autres philosophes avaient cherché en Dieu la c du mouvement; mais Maupertuis prétend se séparer d'eux, en ce fonde la nécessité de cette opinion, non pas sur la pensée que la m n'a aucune efficace pour produire, distribuer et détruire le mouven mais sur ce qu'il appelle le principe du *mieux*, principe qui, dit- mène à supposer « un être tout-puissant et tout sage, soit que cel agisse immédiatement, soit qu'il ait donné aux corps le pouvoir d'ag uns sur les autres, soit qu'il ait employé quelque autre moyen qui soit encore inconnu ou moins connu. »

Ce principe du *mieux*, il lui donne le titre de loi *de la moindre q tité d'action*, loi qu'il énonce ainsi : « La quantité d'action néce pour produire un changement dans le mouvement des corps est jours un *minimum*. » Par quantité d'action, Maupertuis entend le duit d'une masse par sa vitesse et par l'espace qu'elle parcourt. Ce cipe seul répond, suivant l'auteur, à l'idée que nous avons de l suprême, en tant que cet être doit toujours agir de la manière la sage, et qu'il doit toujours tout tenir sous sa dépendance. Ce pri réunit les avantages qu'on peut reconnaître aux principes de Desc et de Leibnitz, et il n'est pas, comme ceux-ci, exposé à heurter, soit

t la raison. Le principe de Descartes semblait soustraire le pire de la Divinité : il établissait que quelques changements nt dans la nature, *la même quantité de mouvement* s'y conours. Le principe de la conservation de la *force vive*, prinpar Leibnitz, semblerait encore mettre le monde dans une pendance. Le principe de *la moindre quantité d'action* laisse is le besoin continuel de la puissance du Créateur, et est cessaire de l'emploi le plus sage de cette puissance. Il ous les phénomènes du monde, au mouvement des ani- végétation des plantes, à la révolution des astres.

tte loi établit qu'entre le but et les moyens, pour tous les qui arrivent dans le monde, il existe toujours une conveju'on n'y voit jamais employée une plus grande quantité le changement n'en requiert; cette loi a été appelée depuis omie. Sous ce titre, elle a été admise dans la cosmologie e, à la suite des lois de la causalité, des indiscernables, ité, de la plus grande variété, de la conservation univerfinalité, et d'autres principes analogues. Elle peut, aussi autres principes, servir à justifier, à éclairer la croyance de Dieu. L'expérience la confirme maintes fois; mais ni ni aucun de ses partisans, n'ont montré qu'elle est une de la nature et de l'univers. L'induction ne nous autorise soutenir, dans tous les cas, qu'on n'aurait pu concevoir te quantité d'action que celle qu'on a réellement renconature. Il faut ajouter que cette prétendue découverte n'est, ine variante des preuves physiques et téléologiques, si quées par Maupertuis.

de l'*Essai de cosmologie* où cette loi du *minimum* se trouve ut rattacher un mémoire de l'Académie de Berlin (année é : *Examen de la preuve de l'existence de Dieu, employée le cosmologie*. Ce mémoire, qui se divise en deux parties, ée *à l'évidence et à la certitude mathématiques*, l'autre *à lois de la nature*, a une véritable importance dans l'hisions philosophiques. Il a été l'occasion, pour l'Académie ielques années après, de mettre au concours la question es vérités métaphysiques sont-elles susceptibles de la ce que les vérités mathématiques, et quelle est la nature ide? » Le résultat de ce brillant concours est très-connu. lssohn fut jugé digne du prix, et Kant de l'accessit. L'inémoire de Maupertuis sur les deux ouvrages couronnés ent visible; et lorsqu'on compare ces ouvrages à ceux que et Kant composèrent plus tard, et où ils ne les démen- i est forcé d'avouer que Maupertuis a été un des maîtres osophes allemands.

Maupertuis fut-il obligé d'examiner l'évidence mathémate du principe *de la moindre quantité d'action?* C'est qu'il our base à ce principe les lois mathématiques du mouvedements de la mécanique et de l'astronomie ; c'est qu'on oché, d'un autre côté, que la démonstration de son prinas géométrique, et n'entraînait pas la conviction que pro-

duisent les vérités géométriques; c'est qu'enfin on lui avail que les lois du mouvement n'avaient pas ce caractère de r qu'exige une démonstration absolument persuasive; et que, présentaient ce caractère, on en conclurait plutôt la fatalité p et l'enchaînement du hasard, que l'action de la sagesse et de sance divine.

A cette dernière objection, Maupertuis répondit ingénieusem si les choses se trouvent dans le monde tellement combinées qu cessité y exécute ce que l'intelligence prescrivait, la souveraine et la souveraine puissance n'en seraient que plus fortement Afin d'expliquer ensuite pourquoi les lois du mouvement dc présenter à notre esprit avec un caractère de nécessité, Ma remonte jusqu'aux premiers principes de nos connaissances, s'e de marquer ce qui les distingue entre elles par rapport à leur c et d'établir pourquoi les unes sont plus susceptibles d'évidence autres. A la tête des sciences absolument évidentes, ou plutôt seules absolument évidentes, il considère les sciences mathématiq sciences, dit-il, ont un caractère distinctif auquel est due l'e qu'elles portent partout avec elles : ce caractère, il le rend pa barbare, *la réplicabilité*. Par idées réplicables, il entend celle présentent à nous à la fois comme sensations et comme notions celles qui sont au fond des impressions les plus confuses, au expériences les plus compliquées, et qui en même temps sont abstraites, les plus claires, les moins liées aux sens; celles sont introduites et éveillées dans notre entendement par plus d' Les idées réplicables se distinguent néanmoins des notions s en prenant celles-ci dans l'acception de l'école de Locke. Si notion simple ne doit son origine qu'à un seul sens, qui ne dé rien des autres, les notions réplicables, au contraire, naiss suite de toutes les sensations dont notre nature est susceptible n'y a que les idées de nombre et d'étendue, de temps et d'esp soient réplicables, et ce sont ces deux ordres d'idées qui donne sance à l'arithmétique et à la géométrie. Le repos d'esprit qui vidence de la géométrie et de l'arithmétique est le résultat de l sité de ces deux sciences. Elles sont nécessaires, en effet, pou parce que nous ne pouvons pas concevoir qu'elles ne puissent p

Dans ce mémoire, où Maupertuis explique à sa façon l'ori idées, il se réunit à l'opinion dominante de son siècle, la théori sive de l'expérience. Cependant, là même on est frappé d'une dissidence. On remarque qu'il accorde beaucoup plus que ses c porains n'avaient coutume de faire à la partie nécessaire, imr éternelle de notre connaissance; et quoiqu'il borne trop cette d'idées aux sciences mathématiques, on voit qu'il n'est ni emp ni matérialiste. D'autres écrits mettent, en effet, hors de do Maupertuis penchait vers les systèmes que Berkeley et Hume c de la doctrine de Locke. Parmi ces écrits, nous citerons les *Re sur l'origine des langues et la signification des mots,* et ses *Lettr*

Dans les *Réflexions,* souvent écrites en langage algébrique, c tées par Turgot, qui était encore sur les bancs de la Sorbonne pertuis se place ouvertement sous l'autorité de Berkeley. Il y a

ossibilité où nous sommes de mesurer la durée et de découvrir la
: de la liaison et de la succession de nos idées; il réduit à peu près
ce que nous voyons, soit à nos perceptions, soit à des phénomènes.
ute réalité dans les objets n'est, dit-il, et ne peut être que ce que
nce, lorsque je suis parvenu à dire *il y a.* » Phrase curieuse, qu'on
it extraite de la *Critique de la raison pure.*
laupertuis appelle ses *Lettres* « le journal de ses pensées. » C'est là,
effet, qu'il s'abandonne complétement à l'idéalisme de Berkeley,
iculièrement dans la lettre III, intitulée : *Sur la manière dont nous*
cevons. On y trouve entre autres cette proposition, que l'étendue
partient pas aux corps mêmes; qu'elle n'est qu'une perception de
e transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet
qui puisse ressembler à ce que mon esprit aperçoit. Les objets et
ndue elle-même ne sont donc que de simples phénomènes. Par
sont produit ces phénomènes? « Des êtres inconnus excitent
: notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle
uve, et, sans ressembler à aucune des choses que nous apercevons,
s les représentent toutes. » Ces *êtres inconnus* ne sont-ils pas les
es en soi de Kant, l'*inconnu* ou l'*x* de la philosophie critique?
: loin, dans la même lettre, se découvre le germe d'une autre
rie de Kant, celle qui concerne le temps : « Si l'on regarde, dit
pertuis, comme une objection contre ce système, la difficulté
igner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on
répondre que cette cause est *dans la nature même de l'âme.* » Ar-
au terme de ces développements, Maupertuis s'écrie : « Rester
dans l'univers, c'est une idée bien triste! » N'est-ce pas ce senti-
aussi qu'inspire l'expression la plus rigoureuse du système de
, l'*égoïsme* de Fichte?
ns d'autres *Lettres*, cependant, Maupertuis retourne jusqu'à Des-
s, et à la distinction cartésienne de la substance pensante et de la
ance étendue. Ailleurs, il proteste en général contre l'esprit de
me et n'hésite pas à déclarer que « les systèmes sont de vrais
eurs pour les sciences. » L'esprit qui a dicté ces mots est devenu
rit de l'Académie de Berlin, où le goût de l'expérience et d'un choix
:hi a toujours prédominé sur les idées systématiques.
indépendance qu'on observe dans les opinions métaphysiques de
pertuis se remarque au même degré dans la partie morale de sa
ine, si toutefois on peut lui supposer un corps de doctrine. Ce qui
ractérise pas moins son *Essai de philosophie morale*, c'est le lan-
du géomètre et du physicien introduit dans le domaine des notions
en et de bonheur.
épigraphe de ce livre, primitivement adressé au président Hénault :
m reputavi errorem; et gaudio dixi : Quid frustra deciperis? (*Ec-*
ist., c. 2) fait prendre d'abord toute cette production pour « un
amer de la mélancolie. » Cependant l'auteur annonce qu'il se pro-
de faire, non pas une élégie, mais un calcul, le calcul des biens
es maux. Il veut chercher ensuite des moyens d'augmenter la
me des uns, et de diminuer la somme des autres. Comparer les plai-
des sens avec les plaisirs intellectuels; ne pas distinguer des plai-
d'une nature moins noble les uns que les autres, les plaisirs les

12.

duisent les vérités géométriques; c'est qu'enfin on lui avait objecté que les lois du mouvement n'avaient pas ce caractère de nécessité qu'exige une démonstration absolument persuasive; et que, si elles présentaient ce caractère, on en conclurait plutôt la fatalité physique et l'enchaînement du hasard, que l'action de la sagesse et de la puissance divine.

A cette dernière objection, Maupertuis répondit ingénieusement que, si les choses se trouvent dans le monde tellement combinées que la nécessité y exécute ce que l'intelligence prescrivait, la souveraine sagesse et la souveraine puissance n'en seraient que plus fortement établies. Afin d'expliquer ensuite pourquoi les lois du mouvement doivent se présenter à notre esprit avec un caractère de nécessité, Maupertuis remonte jusqu'aux premiers principes de nos connaissances, s'efforçant de marquer ce qui les distingue entre elles par rapport à leur certitude, et d'établir pourquoi les unes sont plus susceptibles d'évidence que les autres. A la tête des sciences absolument évidentes, ou plutôt comme seules absolument évidentes, il considère les sciences mathématiques. Ces sciences, dit-il, ont un caractère distinctif auquel est due l'évidence qu'elles portent partout avec elles : ce caractère, il le rend par un mot barbare, *la réplicabilité*. Par idées réplicables, il entend celles qui se présentent à nous à la fois comme sensations et comme notions simples, celles qui sont au fond des impressions les plus confuses, au fond des expériences les plus compliquées, et qui en même temps sont les plus abstraites, les plus claires, les moins liées aux sens; celles enfin qui sont introduites et éveillées dans notre entendement par plus d'un sens. Les idées réplicables se distinguent néanmoins des notions simples, en prenant celles-ci dans l'acception de l'école de Locke. Si chaque notion simple ne doit son origine qu'à un seul sens, qui ne dépend en rien des autres, les notions réplicables, au contraire, naissent à la suite de toutes les sensations dont notre nature est susceptible. Or, il n'y a que les idées de nombre et d'étendue, de temps et d'espace, qui soient réplicables, et ce sont ces deux ordres d'idées qui donnent naissance à l'arithmétique et à la géométrie. Le repos d'esprit qui suit l'évidence de la géométrie et de l'arithmétique est le résultat de la nécessité de ces deux sciences. Elles sont nécessaires, en effet, pour nous, parce que nous ne pouvons pas concevoir qu'elles ne puissent pas être.

Dans ce mémoire, où Maupertuis explique à sa façon l'origine des idées, il se réunit à l'opinion dominante de son siècle, la théorie exclusive de l'expérience. Cependant, là même on est frappé d'une certaine dissidence. On remarque qu'il accorde beaucoup plus que ses contemporains n'avaient coutume de faire à la partie nécessaire, immuable, éternelle de notre connaissance; et quoiqu'il borne trop cette portion d'idées aux sciences mathématiques, on voit qu'il n'est ni empirique, ni matérialiste. D'autres écrits mettent, en effet, hors de doute que Maupertuis penchait vers les systèmes que Berkeley et Hume ont tirés de la doctrine de Locke. Parmi ces écrits, nous citerons les *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots*, et ses *Lettres*.

Dans les *Réflexions*, souvent écrites en langage algébrique, et réfutées par Turgot, qui était encore sur les bancs de la Sorbonne, Maupertuis se place ouvertement sous l'autorité de Berkeley. Il y soutient

possibilité où nous sommes de mesurer la durée et de découvrir la e de la liaison et de la succession de nos idées; il réduit à peu près ce que nous voyons, soit à nos perceptions, soit à des phénomènes. oute réalité dans les objets n'est, dit-il, et ne peut être que ce que once, lorsque je suis parvenu à dire *il y a.* » Phrase curieuse, qu'on ait extraite de la *Critique de la raison pure.*

Maupertuis appelle ses *Lettres* « le journal de ses pensées. » C'est là, effet, qu'il s'abandonne complétement à l'idéalisme de Berkeley, ticulièrement dans la lettre III, intitulée : *Sur la manière dont nous rcevons.* On y trouve entre autres cette proposition, que l'étendue ppartient pas aux corps mêmes; qu'elle n'est qu'une perception de ne transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet ı qui puisse ressembler à ce que mon esprit aperçoit. Les objets et endue elle-même ne sont donc que de simples phénomènes. Par i sont produit ces phénomènes? « Des êtres inconnus excitent s notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle ouve, et, sans ressembler à aucune des choses que nous apercevons, us les représentent toutes. » Ces *êtres inconnus* ne sont-ils pas les *ses en soi* de Kant, l'*inconnu* ou l'*x* de la philosophie critique? s loin, dans la même lettre, se découvre le germe d'une autre orie de Kant, celle qui concerne le temps : « Si l'on regarde, dit upertuis, comme une objection contre ce système, la difficulté ssigner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on t répondre que cette cause est *dans la nature même de l'âme.* » Ar- é au terme de ces développements, Maupertuis s'écrie : « Rester l dans l'univers, c'est une idée bien triste! » N'est-ce pas ce senti- nt aussi qu'inspire l'expression la plus rigoureuse du système de it, l'*égoïsme* de Fichte?

ans d'autres *Lettres*, cependant, Maupertuis retourne jusqu'à Des- es, et à la distinction cartésienne de la substance pensante et de la stance étendue. Ailleurs, il proteste en général contre l'esprit de ème et n'hésite pas à déclarer que « les systèmes sont de vrais heurs pour les sciences. » L'esprit qui a dicté ces mots est devenu rit de l'Académie de Berlin, où le goût de l'expérience et d'un choix échi a toujours prédominé sur les idées systématiques.

'indépendance qu'on observe dans les opinions métaphysiques de pertuis se remarque au même degré dans la partie morale de sa rine, si toutefois on peut lui supposer un corps de doctrine. Ce qui aractérise pas moins son *Essai de philosophie morale*, c'est le lan- e du géomètre et du physicien introduit dans le domaine des notions ien et de bonheur.

'épigraphe de ce livre, primitivement adressé au président Hénault : *um reputavi errorem; et gaudio dixi : Quid frustra deciperis?* (*Ec- iast.*, c. 2) fait prendre d'abord toute cette production pour « un t amer de la mélancolie. » Cependant l'auteur annonce qu'il se pro- e de faire, non pas une élégie, mais un calcul, le calcul des biens des maux. Il veut chercher ensuite des moyens d'augmenter la me des uns, et de diminuer la somme des autres. Comparer les plai- des sens avec les plaisirs intellectuels; ne pas distinguer des plai- d'une nature moins noble les uns que les autres, les plaisirs les

plus nobles étant ceux qui sont les plus grands : voilà la méthode qu' désire employer. Le bonheur ne doit pas être confondu avec le plaisi le bonheur est la somme des biens qui reste après qu'on a retranc la somme des maux. Les plaisirs du corps sont réels ; le bonheur qu'c y cherche l'est moins ; cependant ils peuvent être comparés aux pla sirs de l'âme, et peuvent même les surpasser. Deux genres de plaisi et de peines : les plaisirs et les peines du corps sont toutes les perce tions que l'âme reçoit de l'impression des corps étrangers sur le nôtr les plaisirs et les peines de l'âme sont toutes les perceptions que l'âi reçoit sans l'entremise des sens. Les plaisirs de l'âme ont deux objets la pratique de la justice et la vue de la vérité ; les peines de l'âme co sistent à manquer l'un ou l'autre de ces objets. Le temps que dure l perception d'un plaisir, c'est-à-dire de ce dont l'âme ne souhaite p l'absence, est un *moment heureux*. Le temps que dure la percepti d'une peine, c'est-à-dire de ce dont l'âme souhaite l'absence, est u *moment malheureux*. Dans chaque moment heureux ou malheure ce n'est pas assez de considérer la *durée*, il faut avoir égard à la gran deur du plaisir ou de la peine, à l'*intensité*. L'estimation des momen heureux ou malheureux est le produit de l'intensité du plaisir ou de l peine par la durée. Le bien, c'est la somme des moments heureux ; l mal, la somme des moments malheureux. Le bonheur, c'est la som des biens, après qu'on a retranché tous les maux ; le malheur, l somme des maux qui reste après qu'on a retranché tous les biens. L talent de comparer les biens et les maux s'appelle la *prudence*. Da la vie ordinaire, la somme des maux surpasse celle des biens : ce q rend l'immortalité de l'âme sinon nécessaire et indubitable, du moi désirable et conforme à l'idée de justice.

Des pages remarquables sur les stoïciens et les épicuriens, puis, u belle comparaison entre la morale stoïcienne et la morale de l'Evangile voilà ce qui faisait rechercher et distinguer l'*Essai de philosophie moral* par le petit nombre de philosophes religieux que possédait le XVIIIe siècl L'auteur s'appuie d'ailleurs fréquemment contre les esprits forts, su les réponses que leur avaient faites Malebranche et Leibnitz. Il montr avec succès et chaleur que le Dieu-univers, ou un univers-Dieu, n'e pas plus facile à concevoir que le Dieu-esprit. L'article du suicide, dan ce même livre, a excité de vives critiques. Maupertuis, le considéran hors de la crainte et de l'espérance d'une autre vie, l'avait regard comme un remède utile et permis ; l'envisageant ensuite comme chré tien, il le regarde comme l'action la plus criminelle et la plus insensé

Ses vues religieuses sont ce qu'on a le plus vivement attaqué. On l reprochait d'avoir dit que la religion n'était pas rigoureusement dé montrable, et, à cette objection, il répondait que, si la religion éta démontrable, tout le monde y acquiescerait, comme on adhère à un vérité géométrique. « Il n'est pas nécessaire que les vérités religieuse soient prouvées, il suffit qu'elles soient possibles : le moindre degré d possibilité rend insensé ce qu'on dit contre. »

On lui reprochait encore de penser que l'esprit ne consiste pas à se couer le joug de la religion ; qu'on a tort de s'en moquer sans l'en tendre, comme on a tort d'adorer sans examiner.

On lui reprochait même d'avoir cherché partout à établir, jusqu

dans son *Système de la nature*, ou *Essai sur la formation des corps organisés*, la nécessité d'une première cause intelligente et active; comme si l'explication de la création pouvait se passer de l'idée du créateur.

Au lieu de semblables critiques, il fallait blâmer le principe même de la philosophie morale de Maupertuis, le *désir d'être heureux*. « Le désir d'être heureux est, dit-il, un principe plus universel encore que ce qu'on appelle la lumière naturelle, plus uniforme encore pour tous les hommes, aussi présent au plus stupide qu'au plus subtil. » Il interprétait, il est vrai, l'idée de bonheur dans un sens spiritualiste et profondément religieux, en supposant que « tout ce qu'il faut faire dans cette vie pour y trouver le plus grand bonheur dont notre nature soit capable, est sans doute cela même qui doit nous conduire au bonheur éternel. » Mais un principe qui a besoin d'interprétations et de modifications, ne parait pas propre à devenir une loi universelle. C'est aussi cette erreur qui explique le pessimisme où l'on voit tomber sans cesse l'auteur de l'*Essai de philosophie morale*.

Toutefois, on n'a pas assez bien apprécié cet ouvrage, ni ceux qui s'y rapportent. On n'a pas assez reconnu que, par son spiritualisme, Maupertuis fut disciple de Newton. Au lieu de dégager ses véritables convictions des paradoxes auxquels elles sont mêlées çà et là, on n'a insisté que sur ces paradoxes mêmes. Ainsi, l'on ne cesse de rappeler que Maupertuis, voulant aider au progrès des sciences, avait proposé de se procurer des songes instructifs au moyen de l'opium; d'observer les hommes condamnés à la peine capitale, ou souffrant de blessures singulières, de disséquer même leurs cerveaux vivants; d'étudier la construction des crânes gigantesques des Patagons, parce qu'ils sont plus développés que les nôtres; d'isoler plusieurs enfants et de les élever ensemble dès le plus bas âge, afin de voir quelle langue ils se seraient faite, etc., etc.

C'est par son caractère moral et spiritualiste que Maupertuis se distingue parmi les philosophes du XVIII[e] siècle; c'est pour avoir soutenu ce caractère, à la cour de Frédéric II, contre Lamettrie et d'autres matérialistes; c'est pour l'avoir imprimé à l'Académie de Berlin et l'avoir transmis à d'autres penseurs d'Allemagne; c'est pour tous ces graves motifs que Maupertuis méritait l'espèce de réhabilitation que nous venons d'entreprendre. C. Bs.

MAXIME DE TYR, rhéteur et philosophe platonicien, florissait pendant la dernière moitié du second siècle. Il parcourut la Phrygie, l'Arabie, où il dit avoir vu la pierre carrée qu'adoraient les Arabes; il vint à Rome sous le règne de Commode et mourut en Grèce. Il nous reste de lui quarante et un discours ou dissertations sur divers sujets de philosophie, de morale et de littérature. Son style se distingue généralement par la clarté et l'élégance; mais le fond des idées n'a rien d'original. Trop souvent les sujets qu'il traite rentrent dans ces lieux communs sur lesquels un rhéteur fait parade de son talent de bien dire, en soutenant alternativement le pour et le contre. C'est ainsi qu'il [...]che tour à tour si la vie active l'emporte sur la vie contemplative ou la vie contemplative sur la vie active; si les militaires sont plus [...]s à la république que les cultivateurs, et réciproquement; si un

bien n'est pas plus grand qu'un autre bien, ou s'il est des biens plus grands que d'autres biens, etc. Ailleurs, il fera le tour de force de prouver que Socrate, Diogène, Léonidas enduraient toutes sortes de privations en vue du plaisir. Malgré tout l'esprit que l'auteur dépense dans ce genre de compositions, on sent qu'elles n'ont rien de sérieux, et que c'est un jeu d'esprit, une sorte d'escrime intellectuelle, où tous les coups portent sur un plastron, sans jamais toucher les fibres du cœur. Cependant, il aborde aussi des sujets plus sérieux, et l'on peut reconnaître en lui le disciple des doctrines platoniciennes. Il a même des notions assez saines sur la Divinité. Ainsi, dans les onzième, quatorzième et dix-septième dissertations, où il examine *s'il faut adresser des prières aux dieux; — qu'est-ce que le démon de Socrate? — qu'est-ce que Dieu selon Platon?* il fait intervenir plus d'une fois l'idée du *Dieu unique*, du *Dieu suprême*, de l'*intelligence universelle* : « Il ne me vient pas dans l'esprit, dit-il, de peindre Dieu sous aucune image empruntée de l'ordre sensible.... Rien de mauvais, rien de vicieux n'entre dans la notion de la Divinité.... Changer de volonté, passer d'une affection à une autre, ne convient pas plus aux dieux qu'à l'homme de bien. » Toutefois, au-dessous du Dieu suprême, il admet un grand nombre de dieux, ses ministres et ses enfants. Ces êtres intermédiaires, qu'il appelle aussi démons ou génies, prêtent leur assistance à des hommes privilégiés. Homère lui fournit des exemples de ce commerce des mortels avec les dieux : par exemple, Minerve arrêtant le bras d'Achille ou dissipant les ténèbres qui offusquent les yeux de Diomède.

La Vertu tourmentée par la Fortune, cette puissance aveugle et instable, a besoin qu'un dieu vienne à son secours, combatte pour elle et se constitue son champion et son auxiliaire. Or, Dieu lui-même reste immobile à sa place, d'où il gouverne le ciel et l'ordre des cieux; mais il y a des êtres immortels de second ordre appelés dieux inférieurs, établis dans l'intervalle qui sépare la terre des cieux, moins puissants que Dieu, mais plus forts que l'homme, ministres des dieux, mais supérieurs aux hommes, rapprochés des dieux, mais veillant avec soin sur les hommes. Car l'intervalle immense qui sépare le mortel de l'immortel l'aurait complétement privé de la contemplation et du commerce des choses célestes, si ces êtres de second ordre, que nous appelons *démons*, semblables à une harmonie, n'avaient rattaché par le lien de leur affinité réciproque la faiblesse humaine à la beauté divine. Tout comme les interprètes qui servent de truchements aux Grecs avec les étrangers, la race intermédiaire des démons, τὸ δαιμόνων γένος, est en commerce à la fois avec les dieux et avec les hommes. Tels sont ceux qui apparaissent aux hommes, qui conversent avec eux, en contact continuel avec la nature humaine, et qui fournissent aux mortels tout ce qu'ils ont besoin de demander aux dieux.

C'est ainsi que Maxime de Tyr explique le démon de Socrate. Ce sage n'était-il pas digne d'avoir un esprit familier? Rien d'étonnant donc qu'il eût un démon qui l'aimait, qui lui faisait prévoir l'avenir, qui l'accompagnait partout, et qui était de moitié avec lui dans toutes ses pensées.

Dans sa seizième dissertation, il développe avec soin l'hypothèse de la réminiscence et de l'existence antérieure de l'âme. On voit qu'il est

possible de trouver chez lui d'utiles renseignements sur quelques points de la doctrine platonicienne, et particulièrement sur la démonologie. Néanmoins, tout porte à regarder Maxime de Tyr comme antérieur à la fusion du platonisme avec le mysticisme oriental; mais on reconnaît déjà en lui cette tendance sympathique qui devait la préparer et la faciliter.

A....D

MAYRONIS (François DE), le disciple le plus célèbre de Jean Duns-Scot, a reçu de ses contemporains le surnom de Docteur illuminé et pénétrant, *illuminati et acuti*, quelquefois celui de Maître des abstractions, *Magistri abstractionum*. Né à Digne, en Provence, il entra dans l'ordre des Frères mineurs, et fut reçu bachelier en théologie à Paris. Son penchant, son aptitude pour la discussion scolastique était telle qu'il fit adopter, en 1315, dans cette université, la coutume de discuter en été chaque vendredi, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, sans s'arrêter, sans boire ni manger. En 1323, Mayronis reçut, par ordre du pape Jean XXII, le chapeau de docteur en théologie et la faculté d'enseigner cette science; mais il ne jouit pas longtemps de ce double honneur : il mourut deux ans après à Plaisance.

L'ouvrage principal de Mayronis est un commentaire du *Maître des sentences* (*Scriptum in Magistrum sententiarum*, Bâle, 1489). Dans ce commentaire, il est question tour à tour d'ontologie, de psychologie et de théologie. Les doctrines qui excitèrent le plus vivement l'attention du XIVe siècle et qui y sont exposées, non sans quelque originalité, concernent les points suivants : Principe souverain de la science humaine; Genre suprême; Nature de la réalité, des différences et des relations; Caractères de l'universel et du général; Certitude des sens; Propositions évidentes par elles-mêmes et indémontrables; Connaissance claire et distincte; Démonstration *à priori* de l'existence de Dieu; Différence des attributs divins.

Le principe souverain de la science consiste, selon Mayronis, dans cette proposition : l'*Etre est*, c'est-à-dire l'Etre est le fond identiquement le même de tout ce qui existe, du Créateur et de la création.

Si l'Etre, *Ens*, est la base et le dernier principe de tout, il est aussi le genre suprême, celui qui embrasse toutes les formes d'existence, tous les modes et accidents.

Si les notions suprêmes du savoir et de l'Etre sont unes, elles sont absolument simples. Si elles sont absolument simples, peut-il y avoir des différences réelles, c'est-à-dire des différences primitives? Oui : il y a autant de diversités de ce genre qu'il y a de variétés fondamentales dans nos sensations : odeurs, couleurs, sons, impressions de froid ou de chaud, de dureté ou de mollesse. Mayronis appelle différences originaires à la fois les qualités premières et les qualités secondaires de Locke; et il soutient à tort que ces diversités n'ont rien de commun entre elles. Il admet, du reste, dans les choses mêmes, quatre sortes de différences, différences objectives, et qui ne sont pas seulement l'œuvre de l'intelligence, *fabricatæ ab anima vel intellectu*).

1°. Différences *essentielles*, comme Dieu distinct de la création.

2°. Différences *réelles*, comme père et fils.

3°. Différences *formelles*, comme homme et âne.

4°. Différences entre l'être et son mode intérieur, différences *modales*, comme la blancheur et ses divers degrés.

Ces différences sont successives, de manière que les différences *essentielles* sont les plus marquées, les plus fortes, et les différences *modales* les moins fortes.

Quant à la théorie du général et de l'universel, Mayronis suit les traces de son maître. A ses yeux, l'universel n'est *en soi*, ni dans la nature extérieure ni dans l'esprit humain, et en même temps il se trouve dans l'une et dans l'autre par accident : c'est-à-dire que l'existence en général n'est essentielle ni dans l'esprit humain ni hors de l'esprit humain. Si elle était essentielle dans l'esprit humain, l'homme cesserait d'exister dès qu'il cesserait d'être conçu ou représenté; si elle était essentielle hors de l'esprit humain, l'homme aurait une existence nécessaire.

Cette solution assez subtile montre toutefois que Mayronis se livrait à des méditations psychologiques. Il eut le mérite de tirer d'un oubli complet le problème de la certitude des sens. Les sens nous trompent-ils ? A cette question il répondit négativement, s'attachant à prouver, comme Epicure l'avait fait dans l'antiquité, que nous percevons bien, que nous sentons ce que nous devons sentir et percevoir, mais que nous apprécions souvent mal ce que nous avons perçu, que nous jugeons de travers nos sensations. Les sens et le *sens commun*, auquel les sens servent et aboutissent, sont donc irréprochables.

Mayronis n'a pas porté son examen sur la notion même de l'évidence; mais il a écrit plusieurs pages curieuses sur les propositions évidentes par elles-mêmes et qui n'ont pas besoin d'être démontrées par d'autres propositions. Tout ce qui existe et tout ce qui comporte une démonstration n'est pas évident de soi; bien que ce qui de soi est évident pour les sens puisse être prouvé par l'entendement.

On a aussi remarqué les idées de Mayronis sur la connaissance distincte, *cognitio distincta*. Ce n'est pas seulement connaître clairement, c'est connaître distinctement, que de se représenter les parties d'un objet, ses éléments et ses rapports. On connaît de cette façon toutes les fois qu'on peut définir une chose avec détail.

On a reproché avec raison à Mayronis d'avoir rejeté la preuve de l'existence de Dieu qu'on attribue à saint Anselme. Il l'a rejetée uniquement parce que, dit-il, elle suppose toujours une définition de la Divinité : or, la Divinité, à cause de sa simplicité suprême et absolue, ne saurait être définie.

Il a cherché à établir, contre l'avis de la plupart des scolastiques, que les attributs de Dieu sont séparés les uns des autres par des différences, non pas idéales, mais réelles et indubitables. L'intelligence divine pense, la volonté divine veut; il est faux que ce soit l'intelligence qui veuille, ou la volonté qui pense : par conséquent, ces deux attributs sont distincts. L'entendement peut tout concevoir, le bien comme le mal; mais la volonté ne peut vouloir que le bien : par conséquent, ces deux qualités doivent être distinguées.

Mayronis a aussi fait quelques tentatives pour concilier l'omniscience de Dieu avec la contingence et l'*accidence* des événements du monde. Dieu étant la cause de toutes choses par sa volonté toute-puissante,

connaît d'avance cette volonté, et par elle il sait donc tout ce qui arrivera : solution incomplète, puisque le philosophe n'y tient compte que d'une seule face du problème, et néglige les difficultés que soulève l'immutabilité des lois de la nature. C. Bs.

MAZZONI (Jacques), né à Césène, en 1548, d'une famille noble, et élevé avec soin à Padoue où il se fit remarquer par une mémoire devenue proverbiale, a été l'un des principaux fondateurs de l'Académie *della Crusca*, et un des plus savants philosophes italiens de la seconde moitié du XVIe siècle. Il professa la philosophie à Macérata, à Césène, à Pise et à Rome. Les villes, les princes se disputaient l'honneur de le posséder : ce fut enfin le cardinal Aldobrandini qui parvint à l'attacher à sa fortune. Mazzoni le suivit à Rome, puis à Ferrare, et mourut dans cette ville en 1603. Mêlé à toutes les luttes de la science et de la littérature de son temps, il a attaché particulièrement son nom, en littérature, à la défense de Dante ; en philosophie, à ses constants efforts pour concilier Aristote et Platon.

Dans sa *Difesa della comedia di Dante* (in-4°, 1587) on rencontre, après un brillant exposé des beautés philosophiques de cet admirable poëme, une multitude d'observations, aussi fines que justes, sur la nature même du beau et du sublime, sur l'origine et le but des arts et des lettres, sur la véritable destination des poëtes et des artistes. Ces aperçus nouveaux, plus philosophiques que littéraires, ont singulièrement contribué à étendre l'horizon de la critique, et l'on en aperçoit les traces fécondes chez Dubos et Muratori.

Mazzoni consacre à la conciliation d'Aristote et de Platon deux ouvrages qui firent grande sensation, mais dont le mérite est inégal. L'un, publié en 1576, est intitulé : *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa, methodi tres*; l'autre, publié en 1597, a pour titre : *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam prœludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis.*

Dans l'un et l'autre ouvrage, les différences, les contrastes profonds du platonisme et du péripatétisme sont énumérés avec une rare fidélité. L'érudition s'y montre aussi scrupuleuse que variée et sûre ; mais le jugement, la critique n'a pas autant de part au second écrit qu'au premier. Les moyens proposés pour accorder l'idéalisme et le réalisme, pour fondre ensemble les *archétypes* et le savoir fourni par l'expérience, annoncent un esprit exercé aux discussions philosophiques, plutôt qu'une intelligence propre à la spéculation. Mazzoni, d'ailleurs, ne cache pas sa prédilection pour l'Académie, et laisse même entrevoir un goût vif pour le pythagorisme, qu'il enseigna à Galilée. La comparaison si détaillée qu'il institue entre ces deux grandes écoles est bien supérieure à celles que Georges de Trébizonde, Gémisthe Pléthon et Gaudentius avaient tentées avant lui ; elle laisse aussi loin derrière elle le parallèle tracé à la même époque par Charpentier, l'antagoniste de Ramus. Bachmann et Rapin, qui ont repris la même tâche au XVIIe siècle, ne firent pas oublier les travaux de Mazzoni, restés dignes des éloges de Leibnitz.

Dans le premier de ces travaux, il est question, en outre, de to' une encyclopédie des sciences et des arts, rapportée aux trois él

que l'auteur assigne successivement à l'activité humaine. La vie est ou *active*, ou *contemplative*, ou *religieuse*. La dernière phase embrasse et couronne celles qui la précèdent. La loi commune de ces trois formes de développement, c'est la loi d'un progrès continu, c'est une perfectibilité indéfinie. Une sagacité remarquable, une foule de connaissances en tout genre, un précieux amour de la liberté et du bonheur des hommes, un sentiment religieux aussi éclairé que sincère, voilà les traits qui distinguent le livre *De triplici hominum vita*.

Ces tentatives ne passèrent pas inaperçues. Mazzoni eut de longues et d'instructives querelles avec Patricius, son ancien ami, avec Campanella et Muti, disciples de Telesio contre lequel Mazzoni avait aussi écrit. C. Bs.

MÉGARIQUE (École). Cette école, ainsi nommée de la patrie de son fondateur, Euclide de Mégare, prit naissance quelques années avant la mort de Socrate, dont Euclide était le disciple, et dura environ un siècle. Dans cet intervalle de temps, elle fut contemporaine des écoles cynique, cyrénaïque, académique, péripatéticienne, pyrrhonienne. Dans les derniers jours de son existence, elle put voir naître l'épicurisme, et en même temps le stoïcisme, dont le fondateur, Zénon de Cittium, se rattachait aux philosophes de Mégare par Stilpon, l'un de ses maîtres.

La série des philosophes mégariques est assez nombreuse. Elle contient, outre le nom d'Euclide, le fondateur, ceux d'Ichthyas, de Pasiclès, de Thrasymaque, de Clinomaque, d'Eubulide, de Stilpon, d'Apollonius Cronus, d'Euphante, de Bryson, d'Alexinus, enfin de Diodore Cronus.

Les travaux philosophiques de l'école de Mégare embrassèrent la morale, la métaphysique, la logique générale, et surtout cette partie de la logique qu'on appelle la dialectique. La morale ne tient qu'une très-petite place dans l'ensemble des doctrines mégariques, et n'y a guère d'autre organe que Stilpon. Ce philosophe paraît avoir fait consister le souverain bien dans l'impassibilité, *animus impatiens*, suivant l'expression de Sénèque : doctrine morale analogue, en une certaine mesure, à ce que devait être plus tard le stoïcisme. Stilpon en donna lui-même l'exemple et le précepte lorsque, sur la demande de Démétrius Poliorcète, il répondit qu'il n'avait rien perdu, au moment même où le saccagement de sa ville natale par les troupes de Démétrius venait de lui ravir sa femme, ses enfants et ses biens. Aussi Sénèque s'écrie-t-il à ce propos : « Ecce vir fortis et strenuus ; ipsam hostis sui victoriam vicit. »

La logique, et notamment la dialectique, occupa une place très-considérable dans les travaux de cette école ; aussi les philosophes qu'elle comptait dans son sein furent-ils appelés du surnom de *dialecticiens*, et même de celui d'*éristiques*, parce que la science du raisonnement avait fini, chez eux, par devenir celle de la dispute. Cet esprit de critique, qu'ils tenaient tout à la fois des sophistes et des éléates, eut pour principaux représentants Eubulide, Alexinus et Diodore Cronus. D'autre part, Clinomaque, dès l'année 350 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire antérieurement à Aristote, dirigea ses travaux

ur les axiomes, les catégorèmes et autres matières de ce genre. Euclide ui-même, au rapport de Diogène Laërce, avait traité du raisonnement, t le dernier des mégariques dans l'ordre des temps, Diodore Cronus, liscuta l'une des questions les plus ardues de la dialectique, celle de a légitimité du jugement conditionnel.

Une question très-importante dans la logique mégarique était celle de la certitude des sens. Une solution sceptique fut apportée à cette question par les philosophes de Mégare, héritiers, en ce point, des philosophes d'Elée. Qu'avaient dit les éléates Parménide et Mélissus? Qu'il faut renier les sens et l'apparence, et n'avoir foi qu'en la raison. Or, telle est aussi la doctrine des philosophes de Mégare. Eux aussi estiment que les sens sont des témoins trompeurs, et que la raison doit être notre unique criterium dans la recherche du vrai.

De ce principe logique sortaient inévitablement certaines conséquences métaphysiques, communes, tout à la fois, aux éléates et aux disciples d'Euclide. S'il est vrai que les sens soient des témoins trompeurs, il faut rejeter leur déposition. Or, quels sont les objets de leur témoignage? La pluralité, le mouvement, le changement : phénonènes illusoires, auxquels il faut, au nom de la raison, substituer l'unité bsolue, l'immobilité absolue, l'immutabilité absolue. Et remarquons i comment tout s'enchaîne dans la doctrine mégarique ainsi que ans celle d'Elée. La négation du changement s'explique par la égation du mouvement, attendu que le mouvement est le principe du hangement. La négation du mouvement, à son tour, s'explique par la égation de la pluralité, attendu qu'à la condition seule de la pluralité mouvement est possible, et qu'il ne saurait y avoir de mouvement ı sein d'une unité absolue. L'immutabilité se conclut donc de l'imobilité; l'immobilité, à son tour, se conclut de l'unité. Quant à celle-, elle ne se conclut de rien d'antérieur : car elle est le véritable incipe des choses, et, à ce titre, elle s'affirme, tant au nom de l'inlélité des sens qui semblent attester son contraire, qu'au nom de la rtitude de la raison qui la proclame. Cette similitude de deux écoles conduit Cicéron à les confondre et à leur donner Xénophane pour ère commun : « Nobilis quidem fuit Megaricorum disciplina, cujus, ut riptum video, princeps Xenophanes. »

A l'occasion du principe de l'unité absolue qui domine toute la phisophie mégarique, quelques critiques se sont demandé comment, ans ce système, la doctrine de l'unité de l'être pouvait se concilier vec celle de la pluralité des *idées* prises dans le sens platonicien. Mais ne question préalable nous semble devoir être posée ici, celle de saoir si l'école de Mégare a réellement admis les *idées*. L'opinion afrmative a pour principaux organes, en Allemagne, Schleiermacher *in Sophist.*), Deycks (*De megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem t Aristotelem vestigiis*), enfin, chez nous, M. Cousin (*OEuvres comlètes de Platon*, trad. en fr., t. XI, p. 517, *notes*). Ces savants criiques se sont accordés à croire que c'est des mégariques qu'il est uestion dans un passage du *Sophiste,* dans lequel, Platon, après avoir é de certains philosophes (les ioniens indubitablement), « qui, ra-…sant jusqu'à la terre toutes les choses du ciel et du monde invisible, affirment que cela seul existe qui se laisse approcher et toucher, » leur

oppose une école toute différente, « qui, se réfugiant dans un mo
supérieur et invisible, s'efforce de prouver que ce sont des espèces
telligibles et incorporelles qui constituent le véritable être. » La solu
négative apportée à cette même question a pour principaux repr
tants Socher (*Sur les ouvrages de Platon*, all.), qui estime qu
a voulu désigner sa propre école; puis Ritter, qui, d'abord
Histoire de la philosophie ionienne, et plus tard dans des *Remarqu*
sérées dans le *Musée du Rhin, sur la philosophie de l'école de Mé*
tantôt pense qu'il est question des héraclitéens, tantôt déclare « n
n'ose se flatter de contribuer beaucoup à éclairer ce passag
que son seul but a été de montrer qu'il n'est pas facile de r
naître la doctrine mégarique. » En présence des hésitations de
ter, et des opinions contradictoires que nous venons de rapp
la question est-elle condamnée à demeurer insoluble? Nous
croyons pas; notre conviction est que Platon, dans le p
cité, a voulu désigner l'école pythagoricienne, et implicitement
sa propre philosophie, qui avait tant emprunté aux pythagori
Pythagore, d'après le témoignage de Diogène Laërce, avait en
que « les choses sensibles n'ont que le *devenir,* et que l'*être* n'app
qu'aux choses intelligibles. » Or, n'est-ce pas là précisément la do
que, dans le passage des *Sophistes,* Platon oppose à ceux qui affir
que cela seul est l'*être*, qui se laisse approcher et toucher? Une c
d'ailleurs, qu'il ne faut pas perdre de vue dans cette discus
c'est que l'école de Mégare est représentée par les historiens de la
losophie comme ayant continué l'école éléatique, à tel point que C
ron, ainsi que nous l'avons vu plus haut, en fait une seule et m
école. Or, cette sorte d'identité entre l'école d'Elée et celle de Mé
nous paraît établir une bien forte présomption en faveur de l'opi
qui veut que les mégariques n'aient pas adopté les *idées*, attendu
est parfaitement reconnu que les *idées* n'entrèrent nullement co
élément dans la philosophie éléatique. Cette objection est la plus s
de toutes celles que Ritter a élevées, et nous l'estimons invincible
qu'à ce qu'on lui oppose des textes et des documents positifs.

On rencontre encore, dans la doctrine mégarique, la questio
possible. Cette question fut traitée par Diodore Cronus dans un sens
posé à celui du stoïcien Chrysippe. Le stoïcisme, avec Chrysippe,
mettait qu'il y a du possible dans ce qui n'est pas arrivé, et même
ce qui ne doit jamais arriver. L'école de Mégare, avec Diodore, s
nait qu'en dehors de la réalité présente ou future rien n'est possible.
même Diodore, que nous voyons ici combattre Chrysippe sur la q
tion *du possible,* adopte également, dans la question logique du ju
ment conditionnel, des conclusions diamétralement opposées à c
du stoïcisme.

Un dernier élément qui nous reste à signaler dans la doctrine mé
rique, c'est l'identification opérée par Euclide, fondateur de l'éc
entre l'*être* et le *bien*. C'est ici un élément original. En effet, sur
sieurs autres points, à savoir, l'unité, l'immobilité, l'immutabi
la doctrine mégarique paraît, sauf quelques arguments de dé
n'offrir qu'une imitation des doctrines d'Elée. Il n'en est pas de mêm
ce nouvel élément, car nous ne voyons pas que cette doctrine de l'i

le l'*être* et du *bien* ait jamais été celle de Parménide, ou de ou de Zénon. En revanche, elle fut adoptée plus tard par la ie d'Alexandrie : « L'unité, dit Plotin (*Ennéad.* VI et IX), est e de toutes choses ; elle est le *bien* et la perfection absolue ; *tre* pur ; elle est *Dieu.* » Et, plus tard, au XVII[e] siècle, ces ées furent encore reproduites par Leibnitz, Malebranche et énelon : « On n'arrive à la réalité de l'être (dit l'auteur de la *ition de l'existence de Dieu*, part. II, c. 3), que quand on la véritable unité de quelque être. Il en est de l'unité comme ité et de l'être ; ces trois choses n'en font qu'une. Ce qui ins est moins bon et moins un ; ce qui existe davantage est bon et un ; ce qui existe souverainement est souverainement . »

iistoire de la philosophie rien n'est isolé, tout se tient et . Par sa dialectique, l'école mégarique se rattache aux soar sa métaphysique, à l'école d'Elée. Tels sont ses liens avec Dans les âges qui suivirent, le stoïcisme fit quelques emprunts morale qu'à la dialectique des disciples d'Euclide, et le sme à leur métaphysique.

t consulter les ouvrages suivants : Guntheri *Dissertatio de isputandi megarica*, in-4°, Iena, 1707. — Walch, *Commenilosophiis veterum criticis*, in-4°, ib., 1755. — G. Lud. Spalı *idiciæ philosophorum megaricorum*, in-8°, Berlin, 1793. — ks, *De megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristigiis*, in-8°, Bonn, 1827. — Ritter, *Remarques sur la phil'école mégarique*, dans le *Musée du Rhin*, deuxième année, -8°, ib., 1828. — *L'Ecole de Mégare*, par D. Henne, in-8°, 43. — *Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et* par l'auteur de cet article, in-8°, Paris, 1845. C. M.

R (Georges-Frédéric), disciple du wolfien Baumgarten, na-18 à Ammendorf, dans le cercle de la Saal, fit ses études à btint, en 1746, une chaire de philosophie dans cette univerıposa beaucoup d'ouvrages célèbres dans leur temps ; mais ce cura principalement la réputation dont il jouit longtemps, c'est on enseignement. Il eut encore un autre mérite : il écrivait en d'un style clair, pur, intéressant et fort supérieur à celui des s ses prédécesseurs ou ses contemporains. On a divisé ses qui sont au nombre de vingt à trente, en trois classes. La mbrasse les manuels destinés à résumer, ou quelquefois à r les principes de ses maîtres, c'est-à-dire de Leibnitz, de principalement de Baumgarten. La seconde renferme une aités consacrés à différentes matières philosophiques dont on -peu occupé jusqu'alors. La troisième comprend les écrits où ose les résultats de ses recherches personnelles.

es manuels de Meier, il faut citer, outre ceux qui ont pour étaphysique, le droit naturel et la morale philosophique, ses *les belles-lettres*. A ces *Eléments* se rattachent ses nommpositions sur les beaux-arts ou l'*esthétique*, expression ır Baumgarten. Ces compositions se distinguent par l'heureux

choix et la prodigieuse variété des exemples que l'auteur a su y réu
Meier n'y remonte pas seulement à la nature intime et aux élém
primitifs du goût et du génie dans les arts; il recherche les caract
et les causes du bon et du mauvais goût, des époques de décadence
des époques de splendeur dans les œuvres d'imagination.

Ceux de ses écrits qui ont fait le plus de sensation, ce sont les o
vrages où il examine la nature de l'âme humaine, et même en géné
la nature de ce qu'on peut appeler âme et esprit, jusque dans les a
maux et le monde matériel. Tels sont l'*Essai d'un nouveau système s
les âmes des animaux;* puis les *Mémoires et écrits polémiques concern
la spiritualité de l'âme, sa survivance et son état après la mort.*

Dans l'*Essai d'un nouveau système sur les âmes des animaux*, Meie
combat en particulier l'opinion cartésienne que les animaux sont
simples machines vivantes. Mais il tombe dans un autre excès en
cordant aux bêtes presque toutes nos facultés. Les animaux, à l'
croire, ont non-seulement sensibilité, imagination et mémoire, ma
jugement et esprit; ils éprouvent du plaisir et de la peine, conçoiv
le beau et le laid, prévoient et conjecturent, expriment tout ce qu'i
sentent et pensent. La principale différence entre eux et l'homme, c'
qu'il ne se trouve pas parmi eux autant de fous. Aussi sont-ils plu
heureux que l'homme. Toutefois, Meier n'ose point leur accorder l'us
de la raison, c'est-à-dire de la faculté de connaître clairement la dépe
dance mutuelle et l'enchaînement des choses. Les animaux parvie
nent à connaître la liaison des choses individuelles, mais ils ne réuss
sent pas à saisir la liaison des choses générales; ils sont incapables d
tirer de véritables conclusions. Malgré cette infériorité, leur âme e
absolument simple comme la nôtre, et ils possèdent comme nous l
conscience. C'est la monadologie leibnitzienne poussée à ses consé
quences les plus exagérées.

Dans ses *Traités sur l'âme de l'homme et son immortalité*, Mei
cherche à prouver que cette immortalité est moralement certaine, ma
qu'on ne peut la démontrer par des arguments spéculatifs. Plus tard
dans un mémoire intitulé *Preuve que l'âme vit éternellement*, il essay
d'ajouter à la preuve morale une autre preuve ainsi conçue : tout esp
fini conçoit une partie du monde d'une manière qui lui est propre; cet
idée du monde est un moyen d'honorer Dieu; par conséquent, tou
substance finie doit vivre éternellement, parce que, dans le cas con
traire, il resterait un côté du monde qui ne contribuerait en rien à
gloire de Dieu. On le voit, cette prétendue démonstration est encore un
application de la monadologie. On la cite parfois, pour rappeler q
Meier a été le devancier de Kant, en ce sens que lui aussi, apr
avoir essayé de démolir les preuves spéculatives de l'immortalité d
l'âme, s'est appliqué ensuite à soutenir ce dogme à l'aide d'argumen
pratiques.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, semble s'être rappelé u
autre écrit de Meier, celui où ce philosophe s'attache à prouver, cont
Voltaire et l'école de Locke, *que la matière ne peut pas penser*. L'asse
tion qu'il s'efforce principalement de combattre dans cet ouvrage, c'e
que nos pensées ne sont autre chose que des mouvements. Elles n
sauraient être des mouvements, selon Meier, parce que chaque mouv

ime un rapport extérieur ; ce que ne fait pas la pensée, qui
ment une détermination intérieure de l'être pensant. Lors-
sonne se considère elle-même au fond de la conscience, elle
ı rien de ce qui se passe hors d'elle, elle sent seulement en
qu'elle pense. Il est donc non-seulement possible, mais
ssaire que les pensées soient des déterminations intérieures,
relation à des mouvements corporels. Dans les substances
, au contraire, il ne peut absolument pas y avoir d'autres
ions que celles qui expriment des rapports. Nulle substance
et corporelle n'est apte à penser, et une substance pensante
nature, être spirituelle et simple.
gne de remarque que la *Logique* de Meier a été considérée
par Kant comme la plus solide et la plus complète du
le. Kant s'en servait lui-même comme base de ses leçons

ite le plus durable de Meier consiste à avoir appris à la
allemande à parler avec facilité et pureté la langue natio-
ır ce service il a contribué à préparer l'empire que cette
exerça depuis Kant. C. Bs.

RS (Christophe) naquit en 1747 à Warstade, village du Ha-
père était maître de poste, et sa mère une femme distinguée
prit et sa piété. Ses premières études se firent à l'école d'Ot-
t au gymnase de Brême, où il se fit remarquer par un carac-
t, porté à l'exagération. C'est à l'université de Gœttingue
a son éducation, et c'est là aussi qu'en 1771, il fut nommé
de philosophie. Si, comme étudiant, il ne voulut jamais se
s la bannière d'aucun de ses maîtres, quelque illustres qu'ils
mme professeur, il eut à son tour peu d'empire et de succès.
ts voyages en Allemagne et en Suisse furent l'unique distrac-
carrière laborieuse. Membre très-assidu et très-actif de la
ale de Gœttingue, récemment fondée par le grand Haller;
de l'historien Spitler et du philosophe Feder, avec qui il publia
rits, ce fut principalement par ses savants et curieux travaux
re des universités qu'il fixa sur lui l'attention. Il dut l'hon-
invité par l'empereur Alexandre à perfectionner les universités
en fonder de nouvelles dans ce vaste empire. Une des plus
que Meiners éprouva de ses jours, ce fut de voir toutes
itions accueillies à Saint-Pétersbourg et promptement réali-
urut le 1er mai 1810.
fut toute sa vie ce qu'il s'était montré dans son enfance. De
e, en effet, il se signala par un goût prononcé pour l'indépen-
rendre toutes choses par lui-même, ne suivre d'autre direc-
n propre jugement, son penchant personnel, voilà quelle fut
e ambition. A Gœttingue, au lieu d'assister aux cours de
célèbres alors, il passait ses journées et ses nuits à épuiser
ichesses de la fameuse bibliothèque de cette université, et
cette occupation ardente un des érudits les plus étonnants
ue. Son indépendance, néanmoins, fut plus apparente que
sa immense lecture ne l'empêcha pas de se tromper dans la

plupart de ses conjectures, et de hasarder des rapprochements ré-
vés par le bon goût. Ce qui a fait le succès de ses nombreux écrits, c
d'abord le style. Le langage de Meiners se distingue par la clarté,
la méthode, par un mélange de bon sens et de bonne foi qui att
et séduit le lecteur. Ce sont ces mérites qui nous expliquent comm
ses ouvrages les plus érudits, exercèrent de l'influence sur ses cont
porains. De même que son opinion sur l'infériorité physique et m
des nègres fut invoquée en Angleterre par les défenseurs du trafic d
race noire, ainsi ses idées sur l'institut de Pythagore guidèrent p
sieurs associations secrètes qui se formaient en Allemagne vers la
du XVIIIe siècle.

Une seconde cause de l'espèce de popularité dont Meiners j
longtemps, c'est le caractère pratique de ses productions. Dans to
on remarque le désir de ramener les questions les plus spéculati
une expression usuelle et sociale. Grâce à cet instinct d'applicati
Meiners devint l'un des adversaires, sinon les plus redoutables,
moins les plus persévérants de la philosophie spéculative du t
Les derniers disciples de Leibnitz et de Wolf, ensuite Kant et
divers partisans, furent successivement l'objet de ses critiques, q
transporta en même temps dans le passé, en faisant une guerre ach
née à la scolastique, au mysticisme, en général à tout ce qui
paraissait trop abstrait. Le philosophe du XVIIIe siècle, dont il av
l'ascendant et la supériorité, dont il chercha à propager les doctri
et à pallier les erreurs, c'est J.-J. Rousseau : et c'est comme
des disciples du philosophe genévois qu'il faut le considérer, à plusi
égards.

Nous ne mentionnerons ici que les services rendus par Meiners
l'histoire de la philosophie et à la philosophie même. Comme his
rien, Meiners s'applique à montrer que l'unique, l'éternelle source
bonheur public et privé, c'est la vertu éclairée; ou que la pierre
touche des opinions et des systèmes sur le bonheur et la vertu, con
siste dans le progrès moral et l'accroissement de tous les genres de
bien-être. C'est de ce point de vue qu'il juge le christianisme dans
Révision de la philosophie (1770) ; la philosophie de Kant dans
Psychologie (1786), ainsi que dans son *Histoire universelle de la mor*
(2 vol., 1801); les doctrines de Gall dans ses *Recherches sur l'entende*
ment et la volonté de l'homme (2 vol., 1806).

Dans d'autres travaux historiques, Meiners fait preuve d'une intel-
ligence plus vaste, plus compréhensive. Sous ce rapport il convient
de citer son *Histoire des beaux-arts* (1787); puis différents mémoires
lus à l'Académie de Gœttingue, tels que trois *Dissertations sur la vie,*
la doctrine et les écrits de Zoroastre (1777), l'*Histoire des réalistes et*
des nominalistes (dans le tome XII des *Mémoires de l'Académie de*
de Gœttingue); mais principalement les deux écrits, qui le recom-
manderont toujours à l'estime de la postérité, à savoir, son *Historia*
de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore (1780), et son
Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez les
Grecs et les Romains (2 vol., 1781). Dans l'*Historia de vero Deo*, Mei-
ners marque avec une ingénieuse précision les phases et les degrés par
lesquels les sages de la Grèce se sont élevés jusqu'à la notion d'une in-

ence suprême, à la fois distincte de la nature et de l'huma-
et c'est à Anaxagore qu'il fait honneur de la découverte de ce
ment du spiritualisme ancien.
Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences chez recs et les Romains est malheureusement restée inachevée. Elle ête à Platon, dont Meiners méconnut la grandeur et le rôle histo-. Toutefois elle a éclairé d'un jour nouveau plusieurs points essen-et difficiles de la philosophie hellénique, en particulier le système al et politique des pythagoriciens.
omme philosophe, Meiners manque de force, de rigueur même, s surtout de profondeur. Il se borne à une observation péné-te et judicieuse, à une critique exercée. Habile à démêler, à dé-er les parties faibles des systèmes reconnus, il semble incapable pousser ses propres recherches jusqu'aux véritables problèmes de la nce. Dès que les faits cessent d'être nombreux et positifs, Meiners ncelle et se trouble, parce qu'il n'a pas assez de foi dans le fait absolu la pensée même et dans l'empire divin des idées antérieures ou érieures aux données de nos sens. Cependant Meiners a enrichi la losophie allemande par une série d'études intéressantes sur l'an-opologie et la philosophie de l'histoire. Parmi ces études il n'est permis d'oublier le mémoire qui remporta devant l'Académie de lin le second accessit sur la question suivante : *S'il est possible de uire les inclinations naturelles ou d'en réveiller que la nature ne nous s données, et quels seraient les meilleurs moyens d'affaiblir les mau-penchants et de fortifier les bons?* Trois volumes de *Mélanges de osophie* (1775-76), des *Eléments d'esthétique* (1787), des *Principes norale* (1801), contiennent également bon nombre de morceaux de chologie que l'historien de la philosophie n'est pas autorisé à dédai-, et qu'on lirait encore aujourd'hui avec fruit.
n peut consulter sur Meiners l'ouvrage de Reidel : *Mémoire sur ners*, in-8°, Vienne, 1811. C. Bs.

ÉLANCHTHON (Philippe), né à Bretten, dans le bas Palatinat, 497, fut élevé au collége de Pforzheim, ville natale de Reuchlin, oncle, et termina ses études dans les universités de Heidelberg et ubingue. Dès 1518, il fut nommé professeur de littérature grecque l'université récemment fondée à Wittemberg. Il y professa avec un ès inouï, au milieu de plus de deux mille auditeurs; outre les hu-ités et la théologie, il enseignait les éléments de la philosophie. ès avoir concouru avec Luther aux actes les plus décisifs de la ré-ne saxonne, après avoir fondé un grand nombre d'écoles et d'A-émies, il mourut quatorze ans après Luther, qui se plaisait à l'ap-r son *grammairien*, et qu'il avait réussi à réconcilier, non-seulement Aristote, mais avec la raison elle-même.
élanchthon était doué du caractère le plus heureux et le plus aima-, bon, désintéressé, modéré, conciliant et doux; mais ces dispo-ons mêmes lui valurent le surnom de *Protée*, à lui qui aspirait au de Neptune, disait-il, afin d'arrêter la fougue des vents théolo-nes : *Quos ego!...* En effet, Luther mort, lorsque Melanchthon tinuait seul à soutenir la cause de la raison et de l'équité contre

une aveugle et intolérante orthodoxie, contre une nouvelle se
tique, les disciples exclusifs de Luther déclamèrent impétue
ment à la fois contre Mélanchthon, qui avait appelé l'*Ethique*
stote la plus précieuse des pierres précieuses, *insignis gemma*, et
la science naturelle et les damnables études des païens. A leur
la science de saint Paul, « Christ et Christ crucifié, » devait
partout et toujours. A cette doctrine exagérée Melanchthon
une philosophie qui était loin d'être étrangère au christia
mais qui s'appuyait principalement sur les principes d'Aristote.
secta plus, alia minus errorum habuit : peripatetica tamen minus
errorum quam cetera. »

On sait que Mélanchthon a composé près de quatre cents ouv
toute une bibliothèque dont les volumes, aujourd'hui de la de
rareté, eurent du vivant de l'auteur un nombre considérable d'é
et de traductions. Tout ce qu'il a écrit, particulièrement en lati
classique par la clarté et la pureté, la correction et l'élégance, l'
et la méthode. Ces qualités distinguent principalement ses trait
philosophie, ses manuels de logique, de physique, de psycholog
de morale, et dont voici les titres : *Dialectica*, in-8°, Wittemberg, 1
— *Commentarius de anima*, in-8°, ib., 1540 ; — *Initia doctrinæ*
sicæ, in-8°, ib., 1547 ; — *Epitome philosophiæ moralis*, in-8°,
1550.

Mais à ces ouvrages, il faut joindre, pour se faire une idée com
des travaux philosophiques de Mélanchthon, ses *Declamationes d*
diis corrigendis et ses *Lettres*, deux vastes recueils qui contie
une foule d'observations curieuses et utiles sur les diverses branch
la philosophie et sur les besoins éternels de l'esprit humain.

Le but commun de toutes ces compositions si élégantes est d
barrasser le péripatétisme des accessoires sophistiques dont l
l'avait surchargé, et de le présenter dans son originalité. Néanmoi
vues qui s'y déroulent avec mesure et concision, ne sont pas circons
au péripatétisme. Mélanchthon tâche de les compléter, de les red
par le platonisme, par tout ce qu'il aperçoit de plus raisonnable
plus élevé dans les doctrines de l'antiquité. Il est d'avis, au reste
le philosophe doit non pas compter, mais peser les arguments, e
doit recueillir les suffrages de la raison, plutôt que les suffrages de
losophes (*De anima*, p. 155). Il veut enfin, une philosophie qui,
de clarté, d'une sobriété sans sécheresse, d'une droite et simple
thode, soit en même temps appliquée à rendre ses enseignements
ticables et à les approprier aux préceptes de l'Evangile.

L'espèce d'éclectisme que Mélanchthon conçoit comme le systè
mieux assorti à la nature de l'homme, en même temps qu'il y v
plus sûr moyen de réformer la philosophie de son temps, devait
avant tout, d'accord avec les préceptes essentiels du christianisme. l
monie des connaissances naturelles et des lumières de la révélati
paraissait le dernier terme et la règle souveraine de la science. La
son et la révélation, l'une et l'autre d'origine divine, ne saurai
contredire ; la vérité étant une, comme Dieu qui en est la sourc
philosophie véritable est la même sur la terre et au ciel : tel est le
de vue qui domine les travaux philosophiques de Mélanchthon.

st inutile d'analyser en détail tous ces travaux. Le traité de *Dia-*
le, par exemple, n'est qu'un exposé épuré et simplifié des théo-
giques d'Aristote, dégagées des subtilités de la scolastique, et
ses plus attachantes et plus applicables par leur alliance avec la
ique, et par un choix d'exemples judicieux.
Manuel de Physique est également disposé d'après le plan de la
ne aristotélicienne, sans laisser voir pour elle un attachement
. La physique n'y est pas séparée de la métaphysique. La
que est, en effet, pour Mélanchthon, la science des causes pre-
s, des forces et des éléments, du mouvement et des lois de la
en général. Il commence par considérer la Divinité comme la
suprême de tout ce qui existe; il examine ensuite la nature du
des astres; puis, il traite des principes du monde matériel, de
ière, de la forme et de la privation; il termine ses développe-
par la théorie de la nature humaine, de notre âme et de notre
le. Plusieurs doctrines péripatéticiennes, contraires à la foi révé-
lles que l'éternité du monde et la mortalité de l'âme, se trouvent
s sans détour et remplacées par les dogmes de la création et de
rtalité. Le chapitre relatif à la nature morale de l'homme est
parce que l'auteur traite ce sujet dans un ouvrage spécial, intitulé
entarius de anima.
cet écrit Mélanchthon essaye de fondre la psychologie du Stagirite
elle de Galien, discute plusieurs autres systèmes sur l'âme, la
ssance et l'activité, et les apprécie ordinairement d'après les décla-
de la Bible. Naturellement circonspect, il confesse qu'il lui est
ible de rien affirmer sur l'essence et le fond intime de notre être :
se contenter de connaître l'âme par ses effets et ses manifesta-
« Nec animæ naturam introspicimus, nec mirandas ejus actiones
in hac vita intelligimus. » A l'égard de l'origine des connaissances,
chthon diffère aussi d'Aristote sur plusieurs points; il se rappro-
vantage de Platon, en admettant qu'il existe dans l'entendement
les notions primitives, destinées à devenir des principes pour la
ssance tant pratique que spéculative, bien que développées seu-
par le moyen des choses extérieures et à l'occasion de la per-
sensible. « Neque vero progredi ad ratiocinandum possemus, nisi
ibus natura insita essent adminicula quædam, hoc est artium
ia numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geome-
physica et moralia principia, etc., etc. » (*De anima*, p. 207.)
ois, Mélanchthon ne s'applique point à une analyse plus sévère
ncipes qu'il considère comme innés ou primitifs, et ne s'attache
distinguer rigoureusement ce qui est primitif de ce qui est dérivé
el. L'antique querelle des péripatéticiens sur la raison active et la
passive, il la résout d'une façon conforme au sens commun, en
que la raison du même individu est tour à tour active et passive :
en agissant par elle-même, en inventant; passive en recevant les
s étrangères, en concevant.
artie de la philosophie où Mélanchthon s'éloigne le plus d'Aristote,
morale. Il la fonde sur le fait de la volonté divine, et il énumère
érentes vertus d'après l'ordre adopté par le Décalogue. Il unit
lant à ce procédé théologique les méthodes de Platon et d'Aristote,

et il ne néglige pas d'avoir égard aux systèmes d'Epicure et des stoï-
ciens; le tout, afin d'exposer avec plus de clarté les principes de la
morale. Selon lui, la loi morale est l'éternelle et immuable sagesse,
règle de la justice divine, laquelle discerne le juste et l'injuste, et p
ceux qui y désobéissent. Elle a été manifestée aux hommes dans
création, et depuis la création elle a été souvent répétée par la pa
divine. Elle nous propose un but sublime, qui est Dieu même, D
qui a créé l'homme à son image, et elle nous enseigne à atteindre
but, en connaissant et en aimant Dieu, en accomplissant ses volon
Par conséquent, le bien c'est tout ce qui est conforme à la nature
agréable à l'auteur de la nature : le bien *naturel*, c'est Dieu mê
c'est tout ce que Dieu a fait, tout ce qui s'accorde avec l'ordre di
avec la volonté divine; le bien *moral*, c'est encore Dieu, c'est-à-
cette sagesse invariable qui dispose et détermine le droit et la justi
en fixant la différence entre le juste et l'injuste : c'est la volonté t
jours excellente de la Divinité. Le bien moral, envisagé relativement
l'homme, c'est le sentiment ou l'acte conforme à la sagesse de Dieu.
finir cette dernière sorte de bien « le jugement de la saine raison, » c'
exprimer la même opinion : il n'y a d'autre jugement raisonnable q
celui dont le sens est en harmonie avec l'intelligence divine : « Rect
judicium rationis id quod congruit cum norma in mente divina. » (*U*
supra, p. 24.) Indépendamment du bien moral, à proprement parl
il y a l'utile et l'agréable, autre espèce de bien, *bonum, utile,*
Par là, on doit entendre tout ce qui sert à la conservation de la vie, t
ce que l'homme désire pour subsister et jouir de l'existence, comme l
fortune; ou bien encore, tout ce qui répond à un appétit naturel et légi-
time, tel que le plaisir qu'on éprouve en apaisant la faim ou la soif. La
vertu, enfin, n'est autre chose qu'une disposition de l'âme à obéir à la
droite raison, juge établi par Dieu pour apprécier nos sentiments et nos
actes; elle n'est rien, sinon un penchant réfléchi à ne suivre d'autre mo-
bile, à ne poursuivre d'autre but que la droite raison ou, ce qui revient
au même, la loi divine.

On le voit, cette philosophie morale renferme de justes et pures idées sur la dignité de l'homme, sans composer un ensemble rigoureusement scientifique et sans s'assujettir à une méthode sévère. Elle contenait, en outre, de précieuses semences pour des recherches à venir; mais ces semences ne furent guère fécondées et cultivées par les nombreux disciples de Mélanchthon, qui aimèrent mieux retourner à l'étude exclusive des doctrines d'Aristote. Ils se souvenaient que leur maître avait présenté l'étude assidue d'Aristote et l'imitation judicieuse de la méthode, comme la meilleure manière d'apprendre à bien étudier et à bien dire, *juste discendi aut dicendi ratio*. Oubliant qu'il avait aussi reconnu au penseur le droit de changer de méthode, d'examiner et de conclure après examen, ils conçurent peu à peu un respect superstitieux soit pour Aristote, soit pour Mélanchthon. Rien, à leurs yeux, n'égalait, ne surpassait le phénix, le précepteur de l'Allemagne; nulle école ne valait celle des *philippistes*, c'est-à-dire la leur. Partout, dans les pays protestants, s'élevèrent des Académies de péripatétisme ou de philippisme. Certaines universités, comme Iéna, Rostock, Leipzig, fondèrent des séminaires de dialectique. L'Allemagne eut ses *maisons d'Aristote*

(*Aristotelshaeuser*), comme l'Italie, imitant Florence, avait eu ses *jardins platoniciens* (*orti platonici*). La tâche qu'on se proposait dans ces établissements était plutôt littéraire que philosophique. On en appelait aux œuvres originales du Stagirite, et non aux objets auxquels il aurait fallu confronter les doctrines péripatéticiennes. On exposait ces doctrines avec zèle et intelligence; rarement on discutait les idées pour en apprécier la valeur définitive. C'était une demi-philosophie, une tentative plus distinguée par la précision que par la profondeur.

Néanmoins, cette tendance, qui subsista jusqu'à l'avénement de la philosophie de Leibnitz et de Wolf, servit à former l'esprit d'analyse et à répandre le goût de la méthode. Si elle manquait d'invention, quelquefois même de pénétration, elle n'était pas dépourvue de sagacité; elle donnait naissance à des développements lumineux. Son principal mérite, celui qui recommande l'école de Mélanchthon à l'estime de la postérité, consiste à avoir su dégager le véritable péripatétisme de tout ce que la scolastique avait pris ou donné pour la pensée d'Aristote. Ceux qui l'ont blâmée d'avoir maintenu Aristote au sein des universités protestantes, ont méconnu la position des philosophes du XVIe siècle. C'est d'Aristote seul que l'on pouvait recevoir les secours que la doctrine de Luther attendait de la philosophie, ou qu'à son insu elle en empruntait. En tout cas, ce n'est pas à Mélanchthon qu'il faut s'en prendre de ce que firent ses héritiers. Mélanchthon permettait à ses partisans de critiquer le Lycée, et toute sa vie atteste qu'il se plaisait et s'appliquait à exercer leur jugement, à favoriser toute recherche consciencieuse du vrai et du beau.

Il sera agréable, peut-être, à ceux qui voudraient donner plus d'attention aux vues philosophiques de Mélanchthon, d'apprendre qu'un savant du dernier siècle, nommé Strobel, a consacré plusieurs écrits fort instructifs à ce même sujet, sous le titre de *Melanchthoniana*, in-8°, 1771; de même qu'il a enrichi d'intéressantes annotations la *Vie de Mélanchthon*, par Camérarius, in-8°, 1777. C. Bs.

MELISSUS, né à Samos, florissait vers 444 avant J.-C. Tout ce qu'on sait de sa vie, c'est qu'il joua un grand rôle politique dans sa patrie, et que même une fois ses concitoyens lui donnèrent le commandement d'une armée navale. Comme presque tous les philosophes de cette époque, il composa un ouvrage sur l'être et la nature, Περὶ φύσεως.

Par ses doctrines, Melissus se rattache entièrement à l'école éléatique. Vivant au milieu des populations ioniennes, il sentit vivement la nécessité de fortifier par la discussion les points de la doctrine éléatique qui étaient le plus en opposition avec la philosophie empirique des ioniens. On sait que pour Parménide les sens ne donnent rien de certain, partant rien de vrai; que la seule conception rationnelle de l'être est digne d'occuper le philosophe, et que cet être intelligible est essentiellement et absolument un et immobile. Zénon, de son côté, démontrait aux ioniens qu'admettre la matière c'est admettre la divisibilité qui est la condition ...ie. Or, l'être est indivisible; donc, la matière n'existe pas ...'une simple apparence. Melissus trouva ainsi la lutte engagée ... les empiriques et les éléates. Selon la conjecture ingénieuse

et fort vraisemblable de M. Brandis (*Comm. éléat.*, p. 208), on p
croire que Leucippe et Anaxagore avaient publié leurs écrits avant c
de Melissus ; de sorte qu'entre les mains de ces deux hommes, le s
sualisme avait repris une vigueur nouvelle, et pour détruire l'argum
des éléates, tiré de la divisibilité de la matière à l'infini, Leucippe a
inventé l'hypothèse des atomes indivisibles.

Melissus crut pouvoir élargir la base de l'école d'Elée en faisant
emprunt aux notions de temps et d'espace, admises par les ioni
notions que Parménide avait complétement négligées. Il déclare
l'être infini, et applique cette idée d'infini au temps et à l'espace
ajoute que l'infini est un, et la première conséquence du principe q
pose, est que le temps et l'espace infinis sont identiques l'un à l'a

Rien ne peut être éternel, selon lui, sans être en même temps i
fini en étendue, et sans être tout. Il démontrait ensuite (Aristote, *de G*
et corr., lib. I, c. 8) que l'être est immuable ; qu'il n'y a pas de vide
que le vide n'est rien, par conséquent pas de mouvement puisque l
mouvement implique le vide, s'éloignant ainsi de la pure doctrine
Parménide, aux yeux duquel la distinction du vide et du plein n'é
qu'une affaire d'*opinion* et non de *science*.

Melissus va plus loin encore. Il distingue l'être de la matière, celle
étant multiple, variable, divisible, et celui-là étant éternel, immo
bile, indivisible. Il oublie ainsi, en se servant de l'indivisibilité de l'ê
pour nier l'existence de la matière, qu'il a donné l'étendue à l'être
puisqu'il l'a identifié avec l'espace infini, et qu'il a nié le vide. Il y av
donc là au fond une contradiction assez palpable, et il n'est pas éto
nant qu'Aristote, qui d'ailleurs place Melissus bien au-dessous de Pa
ménide, ait confondu l'être de Melissus avec la matière. L'auteur
la *Métaphysique* avait été ainsi plus frappé de l'admission de l'espa
par Melissus, laquelle lui semblait entraîner l'existence des corps, q
de la négation formelle de la matière par le même philosophe.

Sur la question de l'existence des dieux, Melissus, fidèle en c
aux traditions de son école depuis Xénophane, déclarait qu'il ét
impossible de rien savoir de certain, continuant sous la forme du do
les attaques de Xénophane contre les croyances aveugles de l'anthro
morphisme et de la mythologie d'Homère et d'Hésiode.

Les changements introduits par Melissus dans la doctrine éléatiq
loin de fortifier cette doctrine, aboutirent donc à des contradictions
devaient la ruiner. Aussi fut-il le dernier représentant de ce systè
— Voyez *Fragments de Melissus*, recueillis par Brandis et l'*Essai*
Parmenide, par Fr. Riaux. F. R.

MELLIN (Georges-Samuel-Alban), né à Halle, en 1755, mo
Magdebourg vers 1820, a contribué, par ses ouvrages, à faire compr
dre et à populariser en allemagne la philosophie de Kant. Voici la l
de ses écrits, tous publiés en allemand : *Sommaires et tables pour*
Critique de la faculte de connaître, de Kant, in-8°, 2 parties, Zullich
1994-95 ; — *Fondements de la métaphysique du droit ou de la légi*
tion positive, in-8°, ib., 1796-98 ; — *Sommaires et tables pour les P*
cipes métaphysiques de la science du droit, de Kant, in-8°, Iena
Leipzig, 1800 ; — *Dictionnaire encyclopédique de la philosophie cr*

n 12 livraisons in-8°, Zullichau et Leipzig, 1797-1804; — tique de la philosophie critique, en forme de répertoire al- n-8°, Iena et Leipzig, 1798; — Supplément à la langue -8°, ib., 1800; — Dictionnaire universel de la philosophie, ;bourg, 1805-7. X.

RE. Parmi les différents ordres de phénomènes que con- vation psychologique, il en est un qui est en étroite inti- ι connaissance, sans toutefois se confondre entièrement st un fait d'expérience, que, certaines notions, après avoir par l'esprit, s'y conservent ou s'y reproduisent. Ce phé- le souvenir; et la faculté par l'action de laquelle s'opère ation ou ce retour d'une connaissance antérieurement ac- a mémoire.

ir a nécessairement un objet. En cela, la mémoire ressem- aissance et diffère de la sensation, qui n'a d'autre objet ». Les objets du souvenir peuvent se ranger en deux caté- oir, états du *moi*, choses extérieures au *moi*. Je me rap- ıtiment de joie ou de tristesse que j'ai éprouvé autrefois, n intellectuelle à laquelle je me suis livré, telle résolution ée : l'objet du souvenir est ici le *moi* lui-même, envisagé ou telles modifications de son existence. D'autre part, ns de telle mélodie que j'ai entendue, de tel tableau que elle vérité induite ou déduite : ici, l'objet du souvenir est a de distinct du *moi*. C'est donc un raffinement assez subtil, le, que celui par lequel on a voulu faire rentrer la seconde s la première, en disant que *nous ne nous souvenons que de* La division établie et maintenue de tout temps par le sens e les objets du souvenir nous paraît tout à la fois plus na- s vraie.

ıpement de chacune des facultés de notre esprit offre deux ne d'action purement spontanée; l'autre d'exercice inten- lontaire. Cette succession, qu'il serait aisé de constater loppement de la perception extérieure, de la conscience, tion, de l'activité, se montre aussi, avec une parfaite ns le développement de la mémoire. Ainsi, dans nos pre- s, nos souvenirs, à moins d'être provoqués par les ques- x qui nous entourent, sont presque tous involontaires, l'animal; et ce n'est que par l'effet d'un développement nous cherchons à nous souvenir. Alors seulement l'ac- re intervient dans la mémoire, et il continue d'en être ainsi, re, dans la décrépitude, qui n'est, au reste, qu'une seconde

s souvenir spontané et le souvenir volontaire agissent si- t et de concert durant la plus grande partie de la vie, il ortant de les décrire l'un et l'autre et de constater les rap- s qui les unissent. Pour ce qui concerne leur mode d'exer- l pas vrai que fréquemment nous nous souvenons d'une l'avoir en aucune façon cherché ni voulu, mais fortuitement, si dire, de par bonheur? N'est-il pas vrai que, d'autres

fois, nous cherchons, par la méditation, à recueillir nos souvenirs, à
préciser, à les compléter, à les coordonner? C'est là assurém
double état, dont l'expérience atteste en chacun de nous l'existence;
témoignage de la conscience est confirmé par celui du langage qui
cela, distingue le *souvenir* de la *réminiscence*. L'exercice du sou
intentionnel est chronologiquement subordonné à l'action du sou
involontaire : car, pour chercher à se souvenir, il faut déjà, en une
taine mesure, s'être souvenu. Le souvenir intentionnel réclame
à titre d'antécédent, le souvenir involontaire. D'un autre côté, le
venir involontaire réclame, comme complément, le souvenir
tionnel. En effet, un souvenir qui naît de lui-même, et sans av
sollicité par l'attention, n'apporte le plus souvent avec lui qu'obs
et confusion. Il faut alors que la volonté s'empare de cette ébauc
souvenir, qu'elle agisse sur elle, qu'elle en recueille et qu'elle en
donne tous les éléments. Observons toutefois que, lorsque nous p
de mémoire volontaire, nous n'entendons pas dire que, pour se souv
il suffise de le vouloir. Vouloir se souvenir ne suffit pas pour se sou
nir; de même que, dans l'ordre de la connaissance, vouloir compre
n'est pas une raison suffisante pour comprendre. Le vouloir n'est
que la condition, non le fond même du phénomène; par conséquent,
mémoire se soustrait à toute tentative qui pourrait être faite pour la r
tacher à l'attention, et demeure une faculté à part.

Ce ne sont pas seulement des souvenirs qui résultent de l'exercice
la mémoire, mais encore certaines idées, dont notre esprit serait à j
mais dépourvu, si cette faculté ne lui eût pas été départie. Ces id
sont, d'une part, celles de certains mouvements et changements; d'au
part, l'idée de succession, l'idée de durée et l'idée d'identité.

Et d'abord, en ce qui concerne les idées de durée et d'identité,
est évident que le sens intime, réduit à lui seul, ne nous don
rait d'autre notion que celle de notre existence instantanée et de
modifications présentes. Pour que nous obtenions l'idée de notre du
et celle de notre identité, il faut qu'à l'action du sens intime nous
vélant une modification actuelle de notre âme, vienne se joindre l'ac
du souvenir nous retraçant une modification passée. Il en est de m
de l'idée de succession. Comme la première durée et la première id
tité qui nous sont connues sont notre durée et notre identité prop
de même la première succession qui nous est donnée est celle des p
nomènes de notre propre esprit. Or, comment cette idée de succes
pourrait-elle nous être suggérée, si, à mesure que le sens intime
informe de l'avénement actuel d'un premier phénomène, puis d'un
cond, puis d'un troisième, d'un quatrième, etc., le souvenir n'
pas là pour nous retracer ceux qui ont précédé? De même
core pour l'idée de certains mouvements et changements, les prem
hors de nous, les seconds, soit en nous-mêmes, soit dans les ch
qui nous entourent, lesquels s'opèrent si insensiblement, que, d
part, la perception extérieure, d'autre part, le sens intime, réd
à leur seule action, seraient impuissants à nous en suggérer l'idée,
leur action ne venait se joindre celle du souvenir.

Ajoutons à tout cela que la mémoire est pour nous la conditio
l'expérience, et, par conséquent, du progrès. A quoi se réduirait l

elligence humaine, si, douée qu'elle est de la faculté d'acquérir des connaissances, il ne lui était pas donné, en même temps, de les conserver et de les rappeler? Une notion ne serait pas plutôt obtenue, qu'elle disparaîtrait à jamais. Tout le travail qu'elle aurait coûté à acquérir serait sans cesse à refaire, et par là, tout perfectionnement intellectuel deviendrait impossible.

Comment, et par l'action de quelles causes, se produit le phénomène de la mémoire? La philosophie s'est quelquefois posé cette question, mais jamais elle ne l'a résolue. Nous allons plus loin, et nous estimons que ce problème est un de ceux dont la solution est refusée à notre intelligence. En toutes choses, la dernière raison nous échappe : ce secret est celui de Dieu. Nous pouvons constater les lois qui régissent l'action de la mémoire; mais il nous est interdit de pénétrer la cause qui la détermine. Ainsi que l'a dit très-judicieusement Reid (*Essai sur la mémoire*, c. 11) : « Je trouve en moi la conception distincte et la ferme conviction d'une suite d'événements passés. Comment ce phénomène se produit-il dans l'âme? Je l'appelle *mémoire*; mais le nom n'est pas la cause. »

Quelques théories philosophiques ont essayé d'expliquer le fait du souvenir par des perceptions latentes et obscures restées dans l'âme. « L'impression, dit-on, produite dans l'âme par la présence de l'objet, ne tarde pas à perdre de sa vivacité dès que l'objet s'évanouit. De sentie qu'elle était d'abord, cette impression devient moins sentie, puis moins sentie encore; elle devient enfin insensible, et ne demeure que comme mouvement secret et sans conscience; quelquefois même elle s'efface et périt sans retour. Cependant, si elle demeure, bien qu'elle n'occupe plus l'esprit, et qu'elle ne soit plus en lui qu'un de ces actes obscurs auxquels il se livre sans le savoir, elle continue à être et à garder son caractère distinctif; elle manque de lumière, mais elle ne manque pas de réalité; elle est voilée et non éteinte; en d'autres termes, le *moi* ignore qu'il est encore affecté d'une impression qu'il ne sent plus; mais il continue à en être affecté; il la porte toujours en lui, quoique cachée dans des profondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déterminent la mémoire; et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette impression, et en fait derechef une perception, qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise. Ainsi s'opère le souvenir. » Cette théorie, qui appartient à l'un des philosophes les plus distingués de notre époque, est assurément très-ingénieuse; mais à ce mérite réunit-elle le mérite encore plus précieux de la vérité? Nous ne le pensons pas. L'explication qu'elle apporte du phénomène de mémoire nous paraît fondée sur certaines données hypothétiques qui font penser aux *qualités occultes* du péripatétisme scolastique. Peut-on admettre, en effet, que des perceptions demeurent dans l'âme sans que l'âme les sente? Que l'âme puisse se livrer à certains actes sans savoir qu'elle s'y livre? Que le *moi* puisse être affecté d'une perception, et en même temps ignorer qu'il en ...? N'est-ce pas le cas de répondre, ainsi que faisait Locke à cer... prètes peu intelligents de la doctrine de l'innéité : une idée ...sée sommeiller en notre esprit n'y est réellement pas? Et ne

fois, nous cherchons, par la méditation, à recueillir nos souvenirs, à les préciser, à les compléter, à les coordonner? C'est là assurément double état, dont l'expérience atteste en chacun de nous l'existence; témoignage de la conscience est confirmé par celui du langage qui, cela, distingue le *souvenir* de la *réminiscence*. L'exercice du souv intentionnel est chronologiquement subordonné à l'action du souv involontaire : car, pour chercher à se souvenir, il faut déjà, en une taine mesure, s'être souvenu. Le souvenir intentionnel réclame à titre d'antécédent, le souvenir involontaire. D'un autre côté, le venir involontaire réclame, comme complément, le souvenir in tionnel. En effet, un souvenir qui naît de lui-même, et sans avoir sollicité par l'attention, n'apporte le plus souvent avec lui qu'ob et confusion. Il faut alors que la volonté s'empare de cette ébauch souvenir, qu'elle agisse sur elle, qu'elle en recueille et qu'elle en donne tous les éléments. Observons toutefois que, lorsque nous par de mémoire volontaire, nous n'entendons pas dire que, pour se souv il suffise de le vouloir. Vouloir se souvenir ne suffit pas pour se sou nir; de même que, dans l'ordre de la connaissance, vouloir compre n'est pas une raison suffisante pour comprendre. Le vouloir n'est que la condition, non le fond même du phénomène; par conséquent, mémoire se soustrait à toute tentative qui pourrait être faite pour la tacher à l'attention, et demeure une faculté à part.

Ce ne sont pas seulement des souvenirs qui résultent de l'exercice la mémoire, mais encore certaines idées, dont notre esprit serait à mais dépourvu, si cette faculté ne lui eût pas été départie. Ces id sont, d'une part, celles de certains mouvements et changements; d'au part, l'idée de succession, l'idée de durée et l'idée d'identité.

Et d'abord, en ce qui concerne les idées de durée et d'identité, est évident que le sens intime, réduit à lui seul, ne nous don rait d'autre notion que celle de notre existence instantanée et de modifications présentes. Pour que nous obtenions l'idée de notre du et celle de notre identité, il faut qu'à l'action du sens intime nous vélant une modification actuelle de notre âme, vienne se joindre l'act du souvenir nous retraçant une modification passée. Il en est de mê de l'idée de succession. Comme la première durée et la première id tité qui nous sont connues sont notre durée et notre identité propr de même la première succession qui nous est donnée est celle des p nomènes de notre propre esprit. Or, comment cette idée de succes pourrait-elle nous être suggérée, si, à mesure que le sens intime n informe de l'avénement actuel d'un premier phénomène, puis d'un cond, puis d'un troisième, d'un quatrième, etc., le souvenir n'é pas là pour nous retracer ceux qui ont précédé? De même core pour l'idée de certains mouvements et changements, les prem hors de nous, les seconds, soit en nous-mêmes, soit dans les ch qui nous entourent, lesquels s'opèrent si insensiblement, que, d' part, la perception extérieure, d'autre part, le sens intime, réd à leur seule action, seraient impuissants à nous en suggérer l'idée, leur action ne venait se joindre celle du souvenir.

Ajoutons à tout cela que la mémoire est pour nous la conditio l'expérience, et, par conséquent, du progrès. A quoi se réduirait l

maine, si, douée qu'elle est de la faculté d'acquérir des
s, il ne lui était pas donné, en même temps, de les con-
les rappeler? Une notion ne serait pas plutôt obtenue,
altrait à jamais. Tout le travail qu'elle aurait coûté à ac-
sans cesse à refaire, et par là, tout perfectionnement in-
iendrait impossible.

et par l'action de quelles causes, se produit le phéno-
lémoire? La philosophie s'est quelquefois posé cette ques-
amais elle ne l'a résolue. Nous allons plus loin, et nous
ce problème est un de ceux dont la solution est refusée à
ence. En toutes choses, la dernière raison nous échappe :
celui de Dieu. Nous pouvons constater les lois qui régissent
mémoire; mais il nous est interdit de pénétrer la cause qui
. Ainsi que l'a dit très-judicieusement Reid (*Essai sur la*
11) : « Je trouve en moi la conception distincte et la ferme
une suite d'événements passés. Comment ce phénomène
dans l'âme? Je l'appelle *mémoire;* mais le nom n'est pas la

héories philosophiques ont essayé d'expliquer le fait du sou-
perceptions latentes et obscures restées dans l'âme. « L'im-
on, produite dans l'âme par la présence de l'objet, ne tarde
de sa vivacité dès que l'objet s'évanouit. De sentie qu'elle
, cette impression devient moins sentie, puis moins sentie
devient enfin insensible, et ne demeure que comme mou-
et et sans conscience; quelquefois même elle s'efface et
tour. Cependant, si elle demeure, bien qu'elle n'occupe
et qu'elle ne soit plus en lui qu'un de ces actes obscurs
e livre sans le savoir, elle continue à être et à garder son
tinctif; elle manque de lumière, mais elle ne manque pas de
est voilée et non éteinte; en d'autres termes, le *moi* ignore
core affecté d'une impression qu'il ne sent plus; mais il
n être affecté; il la porte toujours en lui, quoique cachée
fondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déter-
émoire; et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette
et en fait derechef une perception, qui, renouvelée et non
nouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne
lus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée
si s'opère le souvenir. » Cette théorie, qui appartient à
sophes les plus distingués de notre époque, est assurément
use; mais à ce mérite réunit-elle le mérite encore plus
la vérité? Nous ne le pensons pas. L'explication qu'elle
phénomène de mémoire nous paraît fondée sur certaines
othétiques qui font penser aux *qualités occultes* du péri-
olastique. Peut-on admettre, en effet, que des percep-
ent dans l'âme sans que l'âme les sente? Que l'âme puisse
certains actes sans savoir qu'elle s'y livre? Que le *moi*
ffecté d'une perception, et en même temps ignorer qu'il en
N'est-ce pas le cas de répondre, ainsi que faisait Locke à cer-
ètes peu intelligents de la doctrine de l'innéité : une idée
le sommeiller en notre esprit n'y est réellement pas? Et ne

semble-t-il pas que Locke ait pressenti cette théorie de la mémoi qu'il ait voulu, en quelque sorte, la réfuter d'avance, lorsque, son *Essai sur l'entendement humain* (liv. XI, c. 10, sect. 2) il a ces lignes remarquables : « Comme nos idées ne sont autre chose des perceptions qui sont actuellement dans l'esprit, lesquelles ce d'être quelque chose dès qu'elles ne sont point actuellement aperç dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire n'emporte da fond autre chose, si ce n'est que l'âme, en plusieurs rencontres, puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un timent qui, dans ce temps-là, la convainc qu'elle a eu aupara ces sortes de perceptions ; et c'est en ce sens qu'on peut dire que idées sont dans la mémoire, quoiqu'à proprement parler elles ne s nulle part. Tout ce qu'on peut dire là-dessus, c'est que l'âme a la p sance de réveiller ces idées lorsqu'elle le veut, et de les peindre, ainsi dire, à elles-mêmes. »

D'autres théories philosophiques, antérieures à celle dont il v d'être parlé, ont prétendu expliquer le phénomène de la mémoire pa impressions, des traces, ou des images laissées dans le cerveau. L'ori de cette théorie remonte aux anciens âges du péripatétisme. La voici que nous la trouvons exposée par Alexandre d'Aphrodisie, l'un plus célèbres commentateurs grecs d'Aristote : « Nous estimons qu suite des opérations des sens, il existe dans le *sensorium* une imp sion, et, pour ainsi dire, une peinture, qui résultent du mouve excité en nous par l'objet extérieur, et qui demeure et se conserve que l'objet extérieur a disparu. Cette impression est comme une i de l'objet, laquelle restant dans le *sensorium*, est cause que nous de la mémoire. » Il est impossible de méconnaître le lien qui unit théorie à celle de l'idée représentative. Une impression est faite s cerveau, et nous connaissons ; cette impression demeure, et nous souvenons. Mais, sans entrer ici dans toutes les objections qu'en rait une telle explication de la connaissance, et pour n'avoir égar la théorie de la mémoire rapportée, au nom du péripatétisme Alexandre d'Aphrodisie, nous nous bornerons à deux remarque nous paraissent décisives. La première, c'est que l'observation ne state en aucune manière l'existence de ces impressions ou image le cerveau : on dit, à la vérité, qu'une chose a laissé des traces notre esprit, mais c'est en un sens purement métaphorique, et absolument ne prouve l'existence de pareilles images. La théori nous combattons est donc hypothétique de tout point. En second en supposant que cette théorie ne reposât pas sur une fiction, e rendrait compte que d'une seule classe de nos souvenirs, de ceu portent sur quelque objet sensible. Or, nous avons aussi des venirs d'un autre ordre. Les idées intellectuelles et les idées m se conservent et se reproduisent dans notre esprit comme les idée sibles. La théorie des impressions ou images tracées sur le cerve saurait expliquer ce phénomène.

Est-ce à dire que la constitution et l'état du cerveau soient san fluence sur l'action de la mémoire? A Dieu ne plaise que nous s nions une pareille assertion. La mémoire, comme toutes nos a facultés, est soumise à certaines conditions organiques. N'a-t-il p

rvé que certaines affections ou lésions du cerveau amenaient l'af-
issement ou même l'altération complète du souvenir? Mais si nous
ouvons douter des relations qui existent entre le système nerveux
s facultés de l'âme, il nous est impossible aussi d'en définir la na-
et de nous en rendre compte.

es considérations nous conduisent à décrire les principales circon-
ices, soit physiologiques, soit psychologiques, qui aident ou qui
trarient l'action de la mémoire. Et d'abord, en ce qui concerne les
nstances de l'ordre physiologique, il faut reconnaître que nos sou-
rs n'ont jamais plus de lucidité et de certitude qu'à l'état de veille,
obriété et de santé. Au contraire, l'assoupissement, le sommeil,
esse, le trouble apporté par la maladie aux fonctions cérébrales, en-
ent visiblement l'action de cette faculté. Au nombre des circon-
ces physiologiques, il faut encore tenir compte de l'âge. L'adoles-
ce et la jeunesse sont les époques de la vie les plus favorables au
venir : en deçà de cette limite, la mémoire n'a pas acquis tout son
eloppement ; au delà, elle entre dans une période de décroissance,
u'à ce que l'extrême vieillesse et la décrépitude amènent l'extinc-
presque totale de cette faculté.

s circonstances psychologiques, qui aident ou contrarient l'action
mémoire, peuvent se résumer de la manière suivante :

. C'est un fait d'expérience, que les choses qui nous ont vivement
essés ou profondément émus sont aussi celles dont, plus tard,
nous souvenons avec le plus d'exactitude et de facilité, tandis que
qui n'ont que médiocrement excité notre intérêt se dérobent plus
oins complétement à la prise du souvenir.

C'est un fait non moins certainement établi, que les choses aux-
es nous donnons peu ou point d'attention échappent plus ou moins
létement au souvenir, tandis que celles qui sont, de notre part,
t d'une attention soutenue, et sur lesquelles nous ramenons plu-
s fois notre attention, se gravent dans la mémoire, et laissent un
enir tout à la fois plus fidèle et plus aisé à rappeler. C'est en ce sens
Locke, dans le deuxième livre de son *Essai sur l'entendement hu-*
, signale très-judicieusement l'attention et la répétition comme les
iaires de la mémoire.

. Il est d'expérience que le souvenir n'est jamais plus aisé et plus
que lorsque les éléments dont il se constitue sont rangés entre
dans un ordre régulier. La découverte de cette loi est attribuée
Cicéron au poëte Simonide : « Fertur Simonides primus invenisse
em esse maxime qui memoriæ lucem afferret. »

Un souvenir n'est jamais plus fidèle et plus prompt que lorsque
à laquelle il se rapporte est liée dans notre esprit, par une asso-
n naturelle ou artificielle, à une autre idée plus facile à rap-

. découverte de ces lois a donné lieu à quelques applications pra-
s ayant pour objet la culture, le développement et le perfection-
nt de la mémoire. C'est en cela que consiste la *mnémotechnie*, ou
de faire [illegible]érir à la mémoire une puissance qu'elle ne tient pas
[illegible] procédés artificiels le plus fréquemment mis en
[illegible] association des idées dont nous parlions plus

haut. Toutefois, dans l'emploi de ce moyen, il faut éviter, avec p de soin qu'on ne le fait dans les méthodes vulgairement accepté appliquées, de tomber dans des associations puériles et bizarres, sont toujours d'un assez grave danger pour le jugement, sans être mais d'un grand avantage pour la mémoire. Il faut, autant que p sible, que tout exercice de mémoire soit en même temps un exe d'entendement.

On peut consulter, sur la *mémoire*, les œuvres de Reid et de Du Stewart, mais principalement l'opuscule d'Aristote intitulé *de Mémoire et de la réminiscence*, dans la traduction de M. Barthé Saint-Hilaire. C. M.

MENDELSSOHN (Moïse), philosophe allemand et écrivain di gué, naquit le 10 septembre 1729, à Dessau; il était fils de Me maître d'école juif. Il puisa sa première instruction dans le Ta dans les livres saints, dans les écrits de Maimonide. La pauvret son père l'obligea de chercher, fort jeune encore, à gagner sa vie lui-même en se livrant au commerce de colportage. En 1745 il se r dit à Berlin, où un israélite bienfaisant lui donna un logement dans mansarde et l'admit gratuitement à sa table. Entré au service du gr rabbin Frænkel, il se mit à étudier Euclide et à apprendre le l dans une grammaire et un dictionnaire qu'il avait acquis de ses é gnes laborieusement amassées. Après six mois d'étude il put lire traduction latine de l'*Essai sur l'entendement humain*, par Locke. E le riche fabricant juif Bernard le reçut dans sa maison comme préc teur de ses enfants, puis comme surveillant de ses ouvriers, et assu sa fortune en l'associant à son industrie. Désormais il partagea s temps entre l'étude et le commerce. En 1754, grâce à son habileté jeu des échecs, il fit la connaissance de Lessing, qui l'initia dans connaissance de la littérature allemande, dont il ne tarda pas à dev nir un des organes les plus distingués. Il se lia aussi d'une gran amitié avec le jeune Thomas Abbt, qui mourut à vingt-huit ans av la réputation d'un des premiers moralistes de sa nation. Sa liaison av Lavater fut moins heureuse. L'insistance que mit celui-ci à le conve au christianisme occasionna à Mendelssohn une maladie grave qui terrompit pour longtemps son activité littéraire. Quinze années p tard il eut, au sujet du spinozisme de Lessing, avec Jacobi, cette v discussion que nous avons rapportée ailleurs (*Voyez* Jacobi), et q jointe à un refroidissement, lui causa une maladie dont il mouru 4 janvier 1786. Parti de si bas, il était devenu, à force de génie, travail et de probité, un des philosophes les plus estimés de l'époq un des meilleurs écrivains allemands, et le fondateur d'une n famille encore florissante aujourd'hui.

Mendelssohn n'avait aucun de ces avantages extérieurs qui souv mènent à la fortune. Il était petit, maigre, contrefait même; mais d ce corps chétif vivait une âme aussi grande par les qualités du cœur par celles de l'esprit, qualités qu'annonçaient au dehors une bou gracieuse, un front élevé et les plus nobles traits du visage. On l'a qu quefois surnommé le Socrate de l'Allemagne, comparaison ambitie qu'il n'aurait pas admise lui-même, mais que justifiaient la haute rai

.t il a toujours fait preuve, et surtout cette satire fine et sans ai-
.r, cette noble ironie qui le distinguaient.

.ous ne saurions mieux faire, pour caractériser Mendelssohn comme .vain et comme philosophe, que de citer le jugement qu'a porté sur .outerweck, placé à une égale distance de l'admiration quelque peu .érée de ses contemporains et de la critique orgueilleuse de nos .. « Mendelssohn, dit Bouterweck, ne fut, pas plus que Sulzer, un .s grands penseurs et de ces grands écrivains qui produisent dans .iences des changements extraordinaires, ou impriment à l'art lit- .e une direction nouvelle; mais, ainsi que Sulzer, seulement avec .us grand talent de métaphysicien, il savait à l'intérêt philoso- .e unir l'intérêt esthétique. Son éclectisme, qui le préservait de .esprit exclusif dans ses jugements, le préservait aussi de toute .tion servile comme écrivain. Alors même qu'il s'empare des pen- . d'autrui, il se montre original par la manière dont il les met en .re. Il était surtout attaché à l'école de Wolf, parce qu'il croyait y .ver la solidité et la précision dans le développement des idées, dont .hilosophie française lui paraissait manquer; il en faut d'autant plus .irer cette élégance et cette facilité de langage qu'il prête à la phi- .phie de Wolf, qualités entièrement étrangères à cette philosophie, .ue l'on ne devait pas s'attendre à rencontrer chez lui, si l'on se .pelle l'éducation qu'il avait reçue. Nul autre écrivain allemand ne .it alors revêtir la pensée philosophique d'une élégance si simple et .able à la fois sous la forme épistolaire ou du dialogue.... »

.endelssohn partagea ses veilles entre la philosophie et l'étude du .isme, qu'il avait à cœur de présenter dans toute sa pureté. Nous .vons pas ici à apprécier ses travaux sur la religion de ses pères, . que là encore il se montrât philosophe autant qu'homme de goût. . principaux écrits philosophiques sont : ses *Lettres sur les senti- .ts*, in-8°, Berlin, 1764, ouvrage couronné par l'Académie de .lin; — *Phédon*, dialogue sur l'immortalité de l'âme, in-8°, ib., .7; 6ᵉ édit., 1821; ouvrage traduit en presque toutes les langues de .rope, et récemment en français, par L. Haassmann, in-8°, Paris, .0; — *Matinées* ou *Entretiens sur l'existence de Dieu*, in-8°, Ber- 1785.

.e sujet principal des *Lettres sur les sentiments* est la nature du plai- .n général, et de celui qui résulte de la présence du beau en parti- .er. Le plus jeune des deux correspondants soutient que l'analyse .a beauté en détruit le plaisir, et que nous serions malheureux si .s réduisions nos sentiments à des notions claires et distinctes; que .eau consiste en une idée confuse de quelque perfection, et que .flexion le fait évanouir; que la raison, sans doute, doit nous guider .s le choix de nos plaisirs, mais qu'il faut les goûter sans trop les .onner. Son ami, plus mûr, rectifie cette manière de voir. Selon .le sentiment du beau n'admet ni des idées parfaitement claires, ni .idées tout à fait obscures; l'objet du plaisir doit pouvoir sup- .ter l'analyse, mais à l'analyse doit se joindre la synthèse, qui .it un tout comme un ensemble plein de convenance et d'harmonie. .i de plus admirable que l'idée de l'univers, lorsqu'elle est fondée .la connaissance des parties qui le composent, des lois qui le con-

stituent? Il distingue, du reste, entre le beau sensible et le beau in-
lectuel ou la perfection. Le premier suppose l'unité dans la variété;
le plaisir qui en résulte a son principe dans notre nature bornée;
ne le connaît point. La perfection, au contraire, ce n'est pas l'u
mais l'harmonie dans la variété, et la satisfaction qu'elle donne
source dans notre nature supérieure, dans la force positive de l'
Dieu en jouit dans un sens éminent. Le beau se transmet à la
par les sens. La perfection, beauté supérieure et toute divine, est
intuition de la raison. Le beau possible est superficiel et relatif
perfection est absolue et au fond même des choses. La beauté est
mitation sensible de la perfection, l'image terrestre de la beauté div
Tout plaisir, en définitive, se fonde sur l'idée d'une perfection soit
sible, soit intellectuelle, et le plaisir a une triple source : l'
dans la variété, ou le beau sensible; l'harmonie dans la variété,
perfection intellectuelle; enfin une amélioration dans notre état
sique, le plaisir sensuel. La musique seule réunit les trois genres
plaisirs. Les dernières lettres traitent du suicide et n'offrent rien
bien remarquable.

Le traité de l'*Évidence* est une réponse à la question proposée
l'Académie de Berlin : « Les vérités philosophiques sont-elles susc
tibles d'une évidence pareille à celle des sciences mathématiques
Selon Mendelssohn, l'évidence se compose de la certitude qui ré
de la démonstration et de la clarté qui impose la conviction et la
facile. Il ne s'agit donc pas seulement de savoir si les vérités de la
taphysique peuvent être démontrées comme les propositions de la
métrie, mais encore si elles sont susceptibles d'être présentées av
même clarté. Selon lui, les vérités philosophiques sont tout aussi
taines; mais elles ne sont pas aussi évidentes que les propositions
mathématiques, en tant que l'évidence suppose un tel degré de cl
qu'il est impossible de se refuser à sa lumière et d'éprouver la moin
répugnance à l'accepter. Il se fait fort de prouver que les vérités de
métaphysique peuvent être ramenées à des principes tout aussi cert
que les axiomes de la géométrie; seulement le raisonnement par le
se fait cette réduction n'a pas le même degré de clarté et d'évidence
vincible que les vérités mathématiques; et il expose ici, sur la na
de ce genre de connaissance, des idées encore dignes d'attention. To
la géométrie, dit-il, n'est que le développement de la notion de l'
tendue, au moyen du principe de contradiction ou de l'identité : to
ses propositions sont démontrées identiques avec l'idée primitive d
tendue. La certitude géométrique est fondée uniquement sur l'ide
invariable d'une notion donnée avec les idées qui y sont implicite
renfermées et que l'analyse en fait sortir.

Recherchant ensuite le degré d'évidence dont est susceptible la m
taphysique, il dit qu'en général la philosophie est la science d
qualités des choses, tandis que les mathématiques sont la science d
quantités. La métaphysique générale ne considère que les qualités
leurs rapports, abstraction faite des choses. Elle fait l'analyse des noti
données, et en développe les richesses infinies qui y sont renferm
et les propositions que l'analyse produit ainsi sont aussi certaines q
les vérités mathématiques; seulement elles ne s'imposent pas aux esp

la même force que celles-ci. Ce désavantage provient de trois es : d'abord la philosophie n'a pas à sa disposition des signes aussi ls que la science mathématique; son langage est plus ou moins raire. Ensuite les qualités des choses sont si intimement liées elles, qu'il est impossible d'en expliquer une sans connaître toutes utres. De là, la nécessité, à chaque pas, de revenir sur les prin- ,les éléments. Enfin, les qualités étant déterminées, il s'agit trer dans le domaine de la réalité, chose facile pour la géométrie, peut s'en rapporter au témoignage des sens, tandis que pour la sophie, ce témoignage est lui-même soumis à la critique, et que che est précisément de se tenir en garde contre les simples appa- es. Un autre avantage que les mathématiques ont sur la philo- ie, c'est qu'elles trouvent toujours les esprits disposés à accepter sultat de la discussion, quel qu'il soit. La vérité géométrique n'a re ennemi à vaincre que l'ignorance; nul préjugé, nul intérêt, passion ne vient résister à son évidence. En philosophie, au raire, chacun a pris parti d'avance et oppose à la démonstration de érité ses opinions préconçues.

ns la troisième partie de son traité, Mendelssohn recherche le de- l'évidence que comporte la théologie naturelle. Quelle fécondité eilleuse, s'écrie-t-il, que celle des idées de Dieu et de ses attri- Toutes les perfections de l'Etre divin, l'idée en étant donnée, yse les en fait sortir par un développement nécessaire. L'athée accepte le résultat de cette analyse, comme l'idéaliste admet la étrie, mais sans en reconnaître l'objet pour réel. C'est là qu'est la ilté : il faut établir la réalité objective de l'idée de Dieu. Le meil- argument pour cela, c'est l'argument ontologique, fondé sur le pe de la *raison suffisante*, instrument merveilleux qui sert à lier elles toutes les vérités, qui en fait l'harmonie et l'unité.

principes généraux de la morale sont susceptibles d'une évidence e. Les lois morales ont, selon Mendelssohn, la même universa- la même certitude que les lois de la nature, parce qu'elles sont ession authentique de notre nature raisonnable. Aussi, théorique- , tous les hommes cultivés les reconnaissent; mais dans la prati- on le sait trop, c'est autre chose.

Phédon est une imitation de Platon; c'est peut-être l'ouvrage le olide, sous la forme la plus attrayante, sur la grande question de ortalité de l'âme avant Kant. Mendelssohn le publia pour ré- e aux doutes dont le jeune Abbt lui avait fait confidence sur la ée humaine. A l'exemple de Platon, il met dans la bouche de So- , s'entretenant à sa dernière heure avec ses disciples, les argu- qui doivent établir l'immortalité de l'âme. Dans le premier dia- , il suit Platon assez fidèlement, ne modifiant guère que l'expression arguments. Seulement il a beaucoup adouci la violente diatribe ton contre le corps et ses besoins, comme trop peu conforme ées actuelles. Dans le second dialogue, Mendelssohn a substitué ible argumentation de Platon concernant l'immatérialité de l'âme, émonstration meilleure et plus moderne. Dans le troisième dia- enfin, Socrate ne s'exprime plus comme il l'a fait dans le *Phé-* nais il pense et raisonne, comme il l'aurait fait s'il avait vécu

au XVIIIe siècle, et s'il avait pu connaît:e D… …Mdelss
Mendelssohn n'aspire pas à l'originalité; ce qui l'u… …epter
n'est pas d'être neuf, mais vrai. Il revendique cependant …
appartenant en propre ce qu'il fait dire à Socrate sur l'har
vérités morales, sur le système de nos droits et de nos devoir
fectibilité infinie de nos facultés intellectuelles, les devoirs i
la conscience nous impose, cette soif de félicité que rien sur l
peut satisfaire, assurent à l'homme une durée continue et infi
des devoirs qui seraient déraisonnables, si la mort était le der
de son existence. Sans l'immortalité, la mort par dévouemen
au jugement de tous, l'action la plus sublime et le devoir sup
rait une absurdité.

L'ouvrage intitulé *Matinées*, et qui parut en 1785, expose
tiens que Mendelssohn eut réellement avec son fils, son gen
de leurs amis, sur l'existence de Dieu. Après des discussion
naires sur des questions de critique et d'ontologie, notamm
caractères de la vérité et de l'évidence, où l'on retrouve part
ciple de Leibnitz, quelque peu ébranlé cependant par les obj
Kant, Mendelssohn établit les axiomes suivants : « Ce qu
doit pouvoir être connu comme tel par une intelligence pos
« Ce dont l'existence ne peut être reconnue par aucune ir
positive n'existe pas réellement; c'est ou une illusion, ou une
— « Ce dont la non-existence ne peut être conçue par aucu
sonnable, existe nécessairement. Une idée qui ne peut êt
sans réalité objective doit être, par là même, considérée comm
Mendelssohn passe ensuite en revue les diverses méthode
l'existence de Dieu. La théorie des attributs de Dieu, l'idée
donnée, est de toute évidence; mais, pour en établir la réalité,
raisonnements ont été proposés sans entraîner l'assentiment
Ou bien l'on conclut *à posteriori* de l'existence du monde ou
tence du *moi* à celle de Dieu, comme en étant la cause néce
bien, procédant *à priori*, l'on conclut de l'idée même d'un êt
saire et infini à son existence réelle et objective. Mendelssoh
ces divers arguments à la lumière du bon sens, du sens comm
considère comme une faculté ou une autorité supérieure à la
dividuelle, et sur lequel il importe de s'orienter lorsque la s
nous a trop écartés de la route battue. C'est ici que se trouve c
remarquable qui a fourni à Kant le sujet de son petit écrit :
que s'orienter dans la pensée? « Toutes les fois, dit Mendelss
tinées, § 10), que la spéculation paraît trop m'éloigner de
route du sens commun, je m'arrête et cherche à m'orienter. .
mes regards vers le point d'où je suis parti, et je cherche
d'accord mes deux guides, le sens commun et la spéculati
duelle. L'expérience m'a appris que le plus souvent le dr
côté du sens commun, et il faut que la raison se prononce a
coup de force pour le résultat de la spéculation pour que je
à m'en rapporter à celle-ci. Il faut même, dans ce cas, q
montre avec évidence comment le sens commun a pu s'ég
bonne route, et qu'elle me convainque que la persistance d
dans un avis contraire est pure obstination. »

istotelis, f° 2 ... ssir jamais à faire revenir le sens commun de sa ... du monde extérieur; mais il fait naître des doutes ... issent la démonstration de l'existence de Dieu, fondée sur la ...mplation de l'univers. Au lieu donc de s'engager dans de subtiles ...ssions avec les idéalistes, il vaut mieux fonder cette existence sur ...ienne, qui est indubitable. Mendelssohn réfute ensuite la philoso... ...ie atomistique, qui fait naître l'univers du hasard et qui admet une ...rie infinie de causes et d'effets sans commencement et sans fin, et il ...produit l'optimisme de la *Théodicée* de Leibnitz. Mais la partie la ...s importante de ces entretiens est la réfutation du panthéisme, et ...rticulièrement du spinozisme. Il admet cependant un panthéisme plus ...r qui, au point de vue pratique, peut se concilier parfaitement avec la ...été et la vraie moralité, et à cette occasion il prend la défense de son ...i Lessing, que Jacobi venait d'accuser de spinozisme. Il termine ...te partie de l'argumentation, qui a pour objet d'établir l'existence de ...eu, comme être nécessaire, sur les faits donnés dans l'expérience, ...r un argument de son invention. Se fondant sur l'axiome que tout ce ...i est doit être l'objet d'une intelligence quelconque, Mendelssohn ...nclut de l'imperfection de la connaissance que nous avons de nous-...mes à l'existence d'un entendement infini. Il doit y avoir nécessaire-...nt un être pensant qui connaisse de la manière la plus parfaite et ...c le plus haut degré d'évidence, non-seulement moi-même avec ... ce que je suis, mais encore l'ensemble de toutes les possibilités ...me possibles, et l'ensemble de toutes les réalités comme réelles, ...n mot, l'ensemble et l'harmonie de toutes les vérités : il existe donc ... intelligence infinie.

...e traité se termine par l'examen des arguments proposés pour prou... *à priori* l'existence d'un être tout parfait, nécessaire, absolu. ...delssohn s'applique ici à justifier et à perfectionner l'argument ...selme de Cantorbéry, reproduit sous une autre forme par Des...s, et attaqué par Kant comme concluant de la simple possibilité ...réalité. Il convient que de la seule possibilité logique d'un être fini ... ne pourrait conclure légitimement à son existence réelle, parce ... pourrait n'être qu'une simple modification de moi-même, un être ..., imaginaire. Mais l'idée d'un être nécessaire, infini, ne saurait ... considérée comme une modification de moi : ou je ne puis la conce..., ou bien elle est l'expression d'un être réel. Pour en établir la ...té, il suffit donc d'en prouver la possibilité logique. L'être infini ...te par cela seul que je puis le concevoir comme tel. Or, cette possi...é logique a été établie par Leibnitz, et Mendelssohn abonde entiè...ent dans son sens, même après les objections de Kant. L'être ...ssaire, dit-il, réunit tous les caractères affirmatifs ou positifs au ...é le plus éminent. On ne peut concevoir l'un sans l'autre. Il impli...rait donc de concevoir l'être infini sans le prédicat affirmatif de ...istence. L'idée en est absurde et contradictoire, tant qu'on la conçoit ... l'attribut de l'existence réelle. Sans le caractère de la réalité, cette ... s'évanouit. La raison produit avec nécessité l'idée d'un être infini, ...lu, nécessaire : donc il existe ; il existe aussi sûrement que la rai... elle-même : il faut renoncer à celle-ci, la nier, ou admettre avec ... l'existence de Dieu. Tel est le véritable sens de l'argumentation

d'Anselme, de Descartes, de Leibnitz, et surtout de Mendelssohn, et formulée ainsi, Kant lui-même ne peut se refuser à l'adopter.

Les *Œuvres complètes* de Mendelssohn ont été publiées, avec sa *Vie*, à Vienne, en 1838, en un volume grand in-8°. J. W.

MÉNÉDÈME, surnommé d'Erétrie à cause de son origine, fondateur d'une école très-obscure qui porta le même nom, florissait à peu près trois cents ans avant J.-C. Envoyé par les Erétriens en garnison à Mégare, il entendit les leçons de Platon, qui s'était réfugié momentanément dans cette ville, et ne tarda pas à le suivre à Athènes. Mais, entraîné par son ami Asclépiade de Phlius, il retourna à Mégare, où il s'attacha à Stilpon, un des philosophes les plus célèbres de l'école mégarique. Enfin, après avoir quitté l'école de Mégare pour celle d'Elis, fondée par Phédon, il se plaça, comme nous venons de le dire, à la tête d'une école nouvelle connue sous le nom d'Erétrie. Il enseignait ses doctrines dans sa ville natale, où il jouait en même temps comme homme politique, un rôle important. Elevé au rang de premier sénateur, il fut chargé auprès de Ptolémée, de Lysimaque, de Démétrius Poliorcète, de plusieurs négociations dont il sortit à son honneur, et qui lui acquirent l'estime de ces princes. Le fils de Démétrius, Antigone Gonatas, lui témoignait une estime particulière et se faisait gloire d'être son disciple. Devenu pour cela même suspect à ses concitoyens, et ayant à répondre à une accusation de trahison, il se réfugia auprès d'Antigone et mourut de tristesse; d'autres disent qu'il se laissa mourir de faim, à l'âge de soixante-quatorze ans. Ménédème n'ayant rien écrit et les ouvrages des anciens qui auraient pu nous éclairer sur son enseignement ayant péri, nous ne pouvons avoir que des idées très-vagues sur sa philosophie. Il devait se rapprocher beaucoup de l'école mégarique, et particulièrement de Stilpon, pour lequel il professait une vive admiration. Nous savons, en effet (Diogène Laërce, liv. II), qu'il excellait dans cette dialectique subtile et frivole dont nous trouvons la plus haute expression dans Eubulide. Il rejetait toutes les propositions négatives et composées, c'est-à-dire hypothétiques, n'admettant que les propositions affirmatives et simples; ce qui nous fait supposer qu'il n'admettait point de division ni de partage dans la vérité, et que l'idée du possible se confondait pour lui avec celle du nécessaire; en d'autres termes, qu'il ne reconnaissait, avec les disciples d'Euclide, que l'Etre absolu, nécessairement un. En effet, si on laisse subsister les propositions hypothétiques et négatives, le dilemme est possible; or, le dilemme n'est pas autre chose que la division d'un tout dans ses parties.

Cette même unité, qu'il cherchait à établir par la dialectique, était aussi le but et le caractère de sa morale. D'abord, il distinguait le bien de l'utile; puis il le montrait le même dans toutes les vertus que nous distinguons, et ces vertus elles-mêmes n'étaient à ses yeux que des expressions différentes d'une seule idée. Enfin, il atteignait le but suprême de la philosophie en confondant, comme nous l'apprenons de Cicéron (*Académ.*, liv. II, c. 42), le bien avec le vrai; en soutenant que tout bien est dans l'esprit et dans cette faculté de l'esprit par laquelle nous connaissons la vérité : *Omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur*. D'après Simplicius (*Comment. in Physicam*

istotelis, f° 20), Ménédème et ses disciples portaient tellement loin orreur des distinctions, qu'ils ne voulaient pas même admettre 'une chose puisse être affirmée d'une autre; ils ne reconnaissaient ur absolument certains que les jugements identiques; par exemple, rsqu'on dit : L'homme c'est l'homme, le blanc c'est le blanc. — Il a isté un autre philosophe du nom de Ménédème, qui était disciple de olotès de Lampsaque, et professait les principes de l'école cynique. iogène Laërce (liv. VI, c. 102) raconte qu'il avait l'habitude de se ontrer en public dans le lugubre appareil sous lequel on représentait s Furies, avec une longue robe noire nouée d'une ceinture écarlate, t se disant envoyé des enfers pour surveiller les méfaits des hommes. our les ouvrages à consulter, *voyez* MÉGARIQUE.

MENG-TSEU, dont le nom a été latinisé en celui de Mencius, est n philosophe chinois qui florissait dans la première moitié du IVe siècle vant notre ère, à la même époque où florissaient aussi en Grèce, Socrate, laton et Aristote. Il naquit dans la ville de Tséou, actuellement épendante de Yen-tchéou-fou de la province de Chan-toung (orient ontagneux), où l'on voit encore aujourd'hui son tombeau. Ce tombeau, d'après la grande géographie impériale publiée à Péking, en 1744, t situé à gauche de la grande route qui passe au midi de la ville ntonale de Tséou.

Le père de Meng-Tseu, qui se nomma pendant sa vie Meng-kho, ourut peu de temps après la naissance de son fils. Sa mère était e femme restée en vénération dans la mémoire des Chinois, pour soins assidus et éclairés qu'elle prit de l'éducation de son enfant. rsuadée que les mauvais exemples exercent une influence pernicieuse r l'esprit des jeunes gens, elle changea deux fois de demeure pour pas laisser pervertir l'esprit et les penchants de son fils. La maison elle demeurait d'abord était située près de celle d'un boucher; elle perçut qu'au moindre cri des animaux qu'on égorgeait, le petit eng-kho accourait assister à ce spectacle, et qu'ensuite il tâchait miter ce dont il avait été témoin. Craignant un tel voisinage, elle alla meurer dans la proximité de plusieurs sépultures. Les parents de ceux i y reposaient venaient souvent pleurer sur leur tombe et y faire les randes accoutumées. Meng-kho prit bientôt plaisir à ces cérémonies s'amusait à les imiter. Sa mère s'en inquiéta encore et s'empressa de ercher une habitation qui pût favoriser les dispositions si prononcées son fils à imiter ce qui frappait habituellement ses yeux. Elle se loa donc près d'une école de jeunes gens. C'est peut-être à cette sollicile de sa mère que Meng-tseu doit l'honneur d'être compté au nombre plus illustres philosophes de la Chine. Aussi, dans les livres de rale et d'éducation chinois, l'exemple est-il vivement recommandé, on y trouve, pour ainsi dire, reproduite à chaque page, cette phrase venue proverbiale : « La mère de Meng-tseu choisit un voisinage. »

Meng-tseu est un philosophe qui mérite d'être soigneusement étudié, n-seulement à cause de ses connaissances étendues pour son pays et époque, mais encore à cause de la tournure vive et originale de esprit. Il se fit le disciple de Tseu-sse, digne descendant de Confus (*Voyez* ce mot); et, à l'école de ce sage, il avança rapidement

dans la connaissance des doctrines du maître, lesquelles, au reste, n'é- taient au fond que la doctrine des anciens sages, comme Confucius lui- même ne cessait de le déclarer.

Meng-tseu eut bientôt lui-même des disciples. Il voyagea avec eux comme c'était alors l'usage, dans différents Etats de la Chine, po s'instruire et instruire les princes qui régnaient sur des populati divisées. Vivant à une époque et dans un pays où la politique était partie intégrante de la morale, sinon la morale elle-même, Meng-tseu par la nature de son esprit aussi bien que par ses principes, fut m porté que tout autre à les séparer. Aussi le livre qu'il a laissé et porte son nom (le *Meng*, en deux parties) offre-t-il à un haut de l'union étroite de ces deux sciences.

Sa politique paraît avoir été plus décidée et plus hardie que celle son maître Confucius. Moins grave, mais plus vif et plus pétul que ce dernier, pour lequel il professait la plus haute admiration, prend son adversaire, quel qu'il soit, prince ou autre, corps à co et, de déduction en déduction, de conséquence en conséquence, il mène droit à l'absurde; il le serre de si près qu'il ne peut lui échapp Aucun philosophe oriental ne pourrait peut-être offrir plus d'attr à un lecteur européen, surtout à un lecteur français, que Meng-tseu parce que ce qu'il y a de plus saillant en lui, quoique Chinois, c'e l'esprit. Il manie parfaitement l'ironie. On en jugera par quelques c tations.

« Meng-tseu étant allé rendre visite à Hoeï, roi de l'Etat de Lian le roi questionna le philosophe sur l'art de régner, en disant qu'il pouvait arriver à faire tout le bien qu'il avait envie de faire.

« Meng-tseu lui répondit : S'il se trouvait un homme qui dît au roi Mes forces sont suffisantes pour soulever un poids de trois mille livre mais non pour soulever une plume; ma vue peut discerner le mouv ment de croissance de l'extrémité des poils d'automne de certains an maux, mais elle ne peut discerner une voiture de bois qui suit la grand route; roi, auriez-vous confiance en ses paroles?

« Le roi dit : Aucunement. — Si l'homme ne soulève pas une plum c'est qu'il ne fait pas usage de ses forces; s'il ne voit pas la voiture mouvement chargée de bois, c'est qu'il ne fait pas usage de sa faculté voir; si les populations ne reçoivent pas de vous les bienfaits qu'elles o droit d'en attendre, *c'est que vous ne faites pas usage de votre faculté bie faisante*. C'est pourquoi, si un roi ne gouverne pas comme il doit go verner, c'est *parce qu'il ne le veut pas*, et non *parce qu'il ne le peut pa*

« Le roi ajouta : En quoi diffèrent les apparences du mauvais gouve nement par *mauvais vouloir* ou par *impuissance?*

« Meng-Tseu répondit : Si l'on conseillait à un homme de prendre montagne Taï-chan sous son bras, pour la transporter dans l'Océ septentrional, et que cet homme dît : *Je ne le puis*, on le croirait, par qu'il dirait la vérité apparente et réelle; mais si on lui ordonnait rompre un jeune rameau d'arbre, et qu'il dît encore : *Je ne le puis*, o ne le croirait pas, parce qu'il serait évident qu'il y aurait de sa pa *mauvais vouloir* et non *impuissance*. De même, le roi qui ne gouvern pas bien comme il devrait le faire, n'est pas à comparer à l'homm essayant de prendre la montagne Taï-chan sous son bras pour l

ansporter dans l'Océan septentrional, mais à l'homme disant ne pouir rompre le jeune rameau d'arbre. » (*Meng-tseu*, liv. 1, c. 7.)

Nous citerons encore la belle dissertation de notre philosophe, *sur la ature de l'homme*.

« Kao-tseu dit : La nature de l'homme ressemble au saule flexible; équité ou la justice ressemble à une corbeille; on fait avec la nature e l'homme l'humanité et la justice, comme on fait une corbeille avec saule flexible.

« Meng-tseu dit : Pouvez-vous en respectant la nature, l'essence ropre du saule, en faire une corbeille? Vous devez, d'abord, rompre t dénaturer le saule flexible, pour pouvoir, ensuite, en faire une corbeille. S'il est nécessaire de rompre et de dénaturer le saule flexible our en faire une corbeille, alors, ne sera-t-il pas nécessaire aussi de ompre et de dénaturer l'homme pour le faire humain et juste? Vos aroles porteraient les hommes à détruire en eux tout sentiment d'humanité et de justice.

« Kao-tseu continuant dit : La nature de l'homme ressemble à une au courante : si on la dirige vers l'orient, elle coule vers l'orient; si on a dirige vers l'occident, elle coule à l'occident. La nature de l'homme e distingue pas entre le *bien* et le *mal*, comme l'eau ne distingue pas ntre l'*orient* et l'*occident*.

« Meng-tseu dit : L'eau assurément ne distingue pas entre l'orient t l'occident; mais ne distingue-t-elle pas, non plus, entre le *haut* et le *as*? L'homme est *naturellement bon*, comme l'eau coule *naturellement n bas*. Il n'est aucun homme qui ne soit *naturellement bon*, comme il 'est aucune eau qui ne coule *naturellement en bas*.

« Maintenant, si, en comprimant l'eau, vous la faites jaillir, vous ourrez la faire dépasser votre front. Si en lui opposant un obstacle, ous la faites refluer vers sa source, vous pourrez alors la faire dépasser ne montagne. Appellerez-vous cela la *nature* de l'eau? — C'est un fet de la contrainte.

« Les hommes peuvent être conduits à faire le mal, leur nature le rmet aussi.

« Kao-tseu dit : J'appelle *nature* la vie.

« Meng-tseu répliqua : Appelez-vous la vie *nature*, comme vous aplez le blanc *blanc*?

« Oui.

« Selon vous, la blancheur d'une plume blanche est-elle la même que blancheur de la neige blanche? ou la blancheur de la neige blanche t-elle la même que la blancheur de la pierre précieuse nommée *yu*?

« Oui.

« Cela posé, la nature du chien est-elle donc la même que la nature 1 bœuf, et la nature du bœuf la même que la nature de l'homme?

« Kao-tseu reprit : Les aliments et les couleurs appartiennent à la nare. L'humanité est intérieure, non extérieure; l'équité ou la justice t extérieure et non intérieure.

« Meng-tseu répliqua : Comment entendez-vous que l'humanité est *térieure* et la justice *extérieure*?

« Si cet homme est vieux nous disons qu'il est un *vieillard*; la eillesse n'est pas en nous; de même, si un tel objet est blanc, nous le

disons *blanc;* la blancheur étant en dehors de lui, c'est ce qui fait
je l'appelle *extérieure?*

« Le philosophe répliqua : Si la blancheur d'un cheval blanc ne d
fère pas de la blancheur d'un homme blanc, vous direz donc qu'
vieux cheval ne diffère pas d'un homme vieux? Le sentiment de j
tice qui nous porte à révérer la vieillesse, existe-t-il dans la vieill
elle-même ou dans nous? etc. »

Dès l'époque de Meng-tseu et même bien avant, les opinions
plus diverses sur le *bien* et le *mal*, sur le *juste* et l'*injuste*, en un m
sur les principes les plus contraires, avaient été exprimées et sout
ouvertement en Chine par des hommes qui faisaient profession d'
seigner la vérité et de la posséder. Il y avait donc plusieurs é
opposées de morale et de philosophie, comme on peut s'en convain
par les passages suivants du livre de Meng-tseu :

« Il n'apparaît plus de sages rois pour gouverner l'empire! L
princes et les vassaux se livrent à la licence la plus effrénée; les l
trés de chaque endroit professent les principes les plus opposés et l
plus étranges; les doctrines des sectaires Yang-tchou et Mé-ti re
plissent l'empire; et les doctrines officielles professées dans l'empire
si elles ne rentrent pas dans celles de Yang, rentrent dans celles de M
La secte de Yang rapporte tout à soi; elle ne reconnaît pas de prin
ou de supérieurs; la secte de Mé aime tout le monde indistinctemen
elle ne reconnaît pas de parents. — Ne point reconnaître de parents,
point reconnaître de princes ou de supérieurs, c'est être comme d
bêtes brutes et des bêtes fauves.

« Moi, ajoute Meng-tseu, effrayé des progrès de ces mauvaises doc-
trines, je défends celle des saints hommes des temps passés. Je com-
bats Yang et Mé. Je repousse leurs propositions corruptrices, afin qu
des prédicateurs pervers ne surgissent pas de nouveau dans l'empire pour
les répandre. Une fois que ces doctrines perverses sont entrées dans les
cœurs, elles corrompent les actions, elles corrompent tout ce qui con-
stitue l'existence sociale. » (*Meng-tseu*, liv. 1, c. 6, § 9.)

Si Meng-tseu vivait de nos jours, il aurait encore à combattre les
sectes de Yang et de Mé qui ont changé de noms sans changer de doc-
trines. N'est-ce pas un fait singulier, et en même temps rassurant pour
la société, que cette apparition si ancienne dans le monde, de doctrines
qui se croient aujourd'hui nouvelles et appelées à la transformation
prochaine des sociétés modernes, lorsque leur défaite date déjà de plus
de deux mille ans!

Meng-tseu, à l'exemple de son maître Khoung-tseu, considérait la philosophie comme la grande institution du genre humain, sans laquelle il n'y a que troubles et confusion pour les sociétés livrées à toutes les séductions des plus mauvaises passions, des plus funestes doctrines. Aussi fit-il de la philosophie confucienne un grand et noble apostolat qui ne cessa qu'avec sa vie.

L'ouvrage de Meng-tseu est le quatrième de ceux que l'on nomme en chinois les *Ssé-chou* ou *les Quatres livres de Khoung-tseu et de Meng-tseu*, lesquels sont les livres classiques par excellence de la Chine, enseignés dans toutes les écoles publiques et privées. Ils ont été expliqués et commentés par les philosophes et les moralistes les plus

bres de l'école officielle des lettrés, et ils sont continuellement dans mains de tous ceux qui, en voulant orner leur intelligence, désirent ore posséder la connaissance de ces vérités éternelles qui sont la la plus solide des sociétés humaines. Meng-tseu mourut vers l'an 314 nt J.-C. à l'âge de 84 ans.

Bibliographie : Le livre de Meng-tseu a été traduit plusieurs fois langue européenne. Voici ces traductions par ordre de date : le P. Noël, dans ses *Sinensis imperii libri classici sex*, in-8°, gue, 1711. — Par M. Stan. Julien, sous ce titre : *Meng-tseu, vel ium inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, etc. Confucio imum edidit, etc.*, in-8°, Paris, 1824-1829. — Par le Rev. Collie, anglais dans ses *Four-Books*, Malacca, 1828; et en français par teur de cette *Notice*, dans les *Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1840, r. in-8° à 2 col. et dans le volume de la Bibliothèque Charpentier, intulé *Confucius* et *Mencius* ou *les Quatre livres de philosophie morale politique de la Chine*, gr. in-18, ib., 1841. Ce dernier ouvrage a déjà depuis plusieurs éditions. G. P.

MÉNIPPE, philosophe cynique, originaire de Gandara en Phénicie, commença par être esclave; puis, étant parvenu à se faire affranchir, il s'établit à Thèbes, où il fut admis au nombre des citoyens. Selon Diogène Laërce, il s'y serait livré à l'infâme métier d'usurier et aurait acquis une fortune assez considérable. Dépouillé par des voleurs de ces richesses mal acquises, ou ne pouvant supporter les railleries que lui attirait sa conduite, il se serait pendu de désespoir. Mais cette imputation ne paraît guère fondée lorsqu'on songe que Lucien, qui n'était pas précisément un ami des philosophes, nous représente constamment Ménippe dans ses *Dialogues* comme un cynique parfaitement convaincu et désintéressé, plein de mépris pour la vie, pour la fortune et pour toutes les chimères dont se nourrissent notre vanité et notre ambition. C'est précisément lui qu'il oppose aux hypocrites de philosophie. Ménippe avait composé treize livres de satires dont il ne nous reste rien que les titres conservés par Diogène Laërce. Nous savons seulement qu'ils étaient écrits en prose et en vers parodiés des plus grands poetes. Varron, à ce que nous apprend Cicéron (*Académ.*, l. I), en avait fait une imitation très-heureuse, où les maximes d'une haute philosophie étaient mêlées aux saillies les plus piquantes. Malheureusement, l'œuvre de Varron a péri comme celle de Ménippe, et il ne nous reste plus, pour nous donner une idée de celle-ci, devenue le type du genre, que le dialogue de Lucien intitulé la *Nécyomancie*. X.

MENNENS (Guillaume), né à Anvers dans la seconde moitié du XVIe siècle, est inscrit par quelques nomenclateurs au nombre des philosophes. Le seul ouvrage qu'ils lui attribuent a pour titre : *Aurei velleris, sive sacræ philosophiæ vatum selectæ, etc., libri tres*, in-4°, Anvers, 1604. Adversaire passionné d'Aristote et des péripatéticiens scolastiques, Mennens reconnaît pour son maître François Georgi, de Venise. Où peut-il aller sous la conduite d'un tel guide? On le soupçonne. Avant tous les arts, avant toutes les sciences, il place la chimie, et il ne dissimule pas que l'objet premier de la chimie est la

recherche de la pierre philosophale. Ces rêveries nous intéressent p faisons simplement remarquer que, dans son dédain pour la prude aristotélique, Mennens renouvelle les hypothèses les plus compromi des platoniciens les plus téméraires. Ainsi, posant la matière com le premier sujet de toute génération, il croit à l'existence primordi de cette matière encore dépourvue de toute détermination. Recherch ensuite ce qui a dégagé de ce chaos les essences individuelles, il que ce n'est pas la forme, mais la lumière, la lumière étant défi l'élément substantiel du composé. Cette thèse est celle de Ménand de Bardesane; c'est le manichéisme. Mennens donne ensuite dans l les écarts de l'idéologie ultra-platonicienne; il croit au monde des idé qu'il appelle le *megacosmus*, et il définit les cieux *mansiones deor hoc est cœlestium cogitationum*. Ces détails suffisent pour faire conna que Mennens appartient à la secte des enthousiastes. B. H.

MÉNODOTE DE NICOMÉDIE, philosophe sceptique qui vivait à fin du Ier et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Diog Laërce (liv. IX, c. 116) le compte dans cette suite de philosop sceptiques et de médecins empiriques qui s'étend d'Ænésidèm Sextus. Il lui donne pour maître Antiochus de Laodicée, et pour d ciple, Hérodote de Tarse. X.

MÉRIAN (Jean-Bernard), un des meilleurs philosophes du XVIIIe s cle, mais plus célèbre que connu, naquit en 1723, à Liechstall, da la république de Bâle. Son père, pasteur généralement vénéré, pré cateur instruit et disert, ayant été appelé, dès 1724, de Liechstal Bâle, où il devint, en 1738, chef des églises protestantes du canto Mérian fut élevé avec soin dans cette ville, alors pleine d'hommes savoir et de mérite. Dès sa première enfance, il donna des preuves d' esprit juste et fin, d'une conception rapide et nette, d'une rare sagaci d'une mémoire aussi prompte que fidèle, d'une application infatigab Les objets d'étude qui l'attachaient le plus, c'était la lecture des poè et l'analyse des systèmes philosophiques; car il possédait presqu' même degré le goût de la philologie et celui de la philosophie, de métaphysique et des beaux-arts. A dix-sept ans, il fut reçu docteur philosophie, après avoir soutenu une thèse sur une matière dont il s'o cupa encore dans son âge mûr, le suicide : *de Autochiria* (in-4°, 174 « Il est assez singulier, fait remarquer Ancillon, qu'un des hommes plus gais ait traité ce triste sujet avec une sorte de prédilection. »

La voix publique, comme son propre instinct, appelait Mérian à l' seignement supérieur. Aussi concourut-il, dès 1741, pour différen chaires; mais, toujours approuvé et choisi par ses juges, il fut cha fois repoussé par le sort. Un antique usage de l'université bâloise vou que le sort décidât entre les trois candidats qui s'étaient tirés avec plus d'honneur des épreuves prescrites par la loi. Découragé par qua revers éprouvés dans dix ans, Mérian, cédant aux vœux de sa fam plutôt qu'à sa propre vocation, quitta la carrière de l'enseignem pour l'état ecclésiastique. Il subit avec distinction les examens du s ministère; il prêcha même avec un succès remarquable, mais ce sans entraînement. Il trouva beaucoup plus de satisfaction dans le l

;'il fit à cette époque à Lausanne, pour s'y perfectionner dans e cette langue française vers laquelle il s'était senti attiré de ure. Revenu à Bâle, il accepta une place de précepteur dans ı d'un échevin d'Amsterdam, M. Witte. Mérian passa quatre cette ville; puis il reçut de Maupertuis, président de l'Acadéerlin, l'invitation d'accepter une place dans la classe de phi-:t une pension de Frédéric II. Mérian n'hésita pas à se rendre roposition flatteuse, et vint à Berlin en 1748, pour y exercer, us d'un demi-siècle, l'influence la plus féconde et la plus in-, tant sur l'Académie des Sciences que sur l'instruction pu- Prusse. Son nom se joignit à ceux d'Euler, de Lagrange, de le Lambert, de Prémontval, des Castillon, des Ancillon et de tres esprits distingués qui apparaissent à la postérité comme ıx cortége du grand Frédéric. Il mourut en 1807, âgé de plus :-vingt-quatre ans.

sible et noble carrière de Mérian n'a été marquée par aucun nt extérieur de quelque éclat; elle est enfermée tout entière travaux. Ce ne fut jamais sans une certaine répugnance qu'il na de ses devoirs d'Académicien. Aussi n'a-t-il jamais occupé places, outre ses dignités académiques: celle d'inspecteur du 'rançais (1767) et celle de directeur des études (visitateur) du e Joachim (1772), c'est-à-dire des deux colléges que la cour e protégeait particulièrement. Dans l'Académie même, il ap-uccessivement à la classe de philosophie et à celle des belles-ı la mort du marquis d'Argens, en 1771, il quitta la première ur prendre la direction de la seconde, et en 1797, il succéda r en qualité de sécretaire perpétuel de l'Académie. C'est depuis e d'Argens qu'il était devenu l'un des interlocuteurs et des con-abituels de Frédéric, qui se plaisait à s'entretenir avec lui sur res littéraires. Il fut aussi nommé bibliothécaire de l'Académie et le la Commission économique; à ce dernier titre, il rendit des ser-nents, puisqu'il fit plus que doubler les revenus de la compagnie. ı était tellement dévoué aux intérêts et à la gloire de l'Aca- Prusse, qu'il n'étudia et n'écrivit en quelque sorte que pour nombre des ouvrages qu'il ne consacre point à ce corps cé-t peu considérable, et se réduit à quelques traductions. Il fit n l'honneur de traduire l'*Enlèvement de Proserpine.* Il traduisit juelques parties des œuvres morales de Plutarque, que Frédé-ıit mieux connaître. Pour obliger Maupertuis, il fit connaître les *hilosophiques* de Hume, par une version française qui popula-m du philosophe écossais sur le continent et que Formey accom-ıne préface et de notes parfois ingénieuses et même caustiques. 'aduisit enfin de l'allemand les *Lettres cosmologiques* de Lambert, ère, ouvrage très-distingué, mais qui n'était encore connu hors nagne que par un extrait inséré dans le *Journal encyclopédique* par Mérian (1765). Cette version est une composition nouvelle lque sorte originale : on n'y rencontre ni les digressions, ni les ıs, ni les obscurités, ni enfin ce désordre de pensée et de style narque dans l'ouvrage de Lambert. Les idées de cet homme , en elles-mêmes grandes et élevées, reçoivent de la plume de

Mérian une expression lumineuse qui en double la valeur : Mérian é
donc autorisé à changer jusqu'au titre du livre, et, en l'appela
Système du monde, il contribua à la renommée de son ami. Toutes
versions, les deux dernières surtout, furent plusieurs fois réimpri
dans différentes parties de l'Europe.

Il serait trop long d'énumérer et de caractériser ici tous les trav
que Mérian a entrepris pour les séances soit ordinaires, soit publiq
de l'Académie de Berlin ; il suffit de dire qu'à partir du cinquième
qu'au dernier volume des *Mémoires* de cette compagnie publiés en fra
(1749-1804), il n'en est guère qui ne contiennent quelque tribut de Mé

Avant d'indiquer ou d'analyser ses principales dissertations de p
losophie, nous devons rappeler combien de services Mérian a re
à un grand nombre de littérateurs et de penseurs d'Allemagne e
Suisse, par les rapports qu'il aimait à présenter à l'Académie
les mémoires envoyés aux concours établis par elle. C'est lui qui,
rendant compte des ouvrages des concurrents et en publiant ces rev
dans le recueil de l'Académie, fit connaître le premier, sinon en A
magne, du moins à l'étranger, plus d'un auteur qui serait peut-être r
inconnu sans cette mention. C'est ainsi que, avant tout autre critiq
il attira l'attention, par des exposés détaillés et par d'impartiales e
profondes appréciations, sur les mérites si divers de Meiners, de Ga
de Herder, de Michaélis, de Mendelssohn, de Kant, de Schwab. C
Mérian qui appela l'intérêt du monde philosophique sur plusieurs é
vains, comme Lambert, déshérités du talent d'écrire. Ce qui don
un prix particulier aux recommandations et aux jugements par
sévères de Mérian, c'est que son immense savoir, sa vaste éruditio
sa mémoire étonnante, ne l'empêchaient pas de s'exprimer en hom
de goût et de sens, sobre, mesuré, plus appliqué à instruire et à in
resser qu'à briller par des traits de science ou d'esprit. C'est par c
qualités réunies qu'il se distingua dans la triste guerre de Mauperti
contre Kœnig.

Voici maintenant, par ordre chronologique, ses mémoires philos
phiques les plus importants, que nous analyserons aussi brièvem
qu'il nous sera possible : *Sur l'aperception de sa propre existence* (174
— *Sur l'aperception considérée relativement aux idées, ou sur l'existe
des idées dans l'âme* (même année) ; — *Sur l'action, la puissance et l
liberté* (1750) ; — *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* (1751
— *Sur le principe des indiscernables* (1754) ; — *Sur l'idéalité num
rique* (1755) ; — *Parallèle de deux principes de psychologie* (1757
— *Sur le sens moral* (1758) ; — *Sur le désir* (1760) ; — *Sur la crai
de la mort, sur le mépris de la vie, sur le suicide* (1763) ; — *Disco
sur la métaphysique* (1765) ; — *Sur la durée et sur l'intensité du plai
et de la peine* (1766) ; — *Sur le problème de Molyneux* (1770-1779) ;
Sur le phénoménisme de David Hume (1793) ; — *Parallèle histori
de nos philosophies nationales* (1797).

I. Les trois premiers mémoires composent une étude suivie et li
un ensemble régulier d'observations essentielles en psychologie. L'a
teur y part du principe que l'aperception ne peut se rapporter q
nous-mêmes, à nos idées et à nos actes. Par *aperception,* il entend l
vue directe et primitive, le sentiment immédiat, la conscience inti

stinctive. « L'aperception, dit-il, est un fait primitif, ou plutôt le ier des faits qui servent de base à nos connaissances et à notre sophie. » L'âme aperçoit immédiatement ce qu'elle est, ce qu'elle a, u'elle fait; elle aperçoit sa propre existence, ses idées et ses actes. ans les pages où Mérian considère avec détail l'aperception de soi, mmence par établir que l'âme ne peut s'assurer de sa propre ence que de deux manières : ou par raisonnement et réflexion, ou n sentiment immédiat. Il montre ensuite que les essais qu'on a pour démontrer l'existence de soi n'atteignent pas le but qu'on proposé. Il discute avec vigueur la proposition, alors généralement uée à Descartes à titre d'enthymème : *Je pense, donc je suis;* faisant que, si cette proposition ne constitue pas une pétition de principe, oit, du moins, ajouter l'évidence à l'évidence; qu'elle ne saurait ra- r un sceptique, parce que celui qui doute de sa propre existence ent convenir de rien de positif. Si personne ne peut douter de sa e existence, cela ne vient-il pas de ce que c'est une vérité d'in- n? La réflexion ne saurait m'apprendre mon existence, parce lle suppose toujours un fait concret, qu'elle soumet ensuite au édé de l'abstraction. Ce fait concret, ici, c'est la vue immédiate du Toute pensée présuppose le *conscium sui;* ce *conscium* n'en sup- aucune. On peut tout faire disparaître par abstraction; tant que *nscium* demeure, je garde ma qualité d'être intelligent; avec le *ium*, je m'emporte et me possède moi-même, et avec le moi vers tout entier.

près avoir garanti cet acte, ce fait primitif contre les erreurs de le de Locke, Mérian se tourne contre la doctrine rivale, celle de f. Là, on subordonnait l'aperception au discernement, à la com- ison, à la réflexion. Mérian, en appelant à l'expérience, prouve l'on aperçoit avant de discerner. Peut-être lui-même oublie-t-il, dant, que le sentiment du *moi* est inséparablement accompagné de i du monde extérieur, et qu'entre ces deux faits il y a coexistence.

I. Relativement à l'*existence des idées dans notre âme,* Mérian esse encore à l'observation, après avoir averti qu'il se sert indif- mment du mot *idée* et du mot *perception,* appelant idées toutes les eptions immédiatement présentes à l'âme pensante. L'expérience enseigne ces trois choses : 1° la différence de mes idées d'avec le iment de moi-même; 2° relativement à ses perceptions, la passivité l'âme; 3° la diversité des modifications que l'âme reçoit des diffé- tes perceptions. L'âme voit tout ce qu'elle voit comme appartenant le : voilà le caractère commun des idées. De quelle manière se pro- t cette aperception? C'est ce que l'homme est forcé d'ignorer. On a lu néanmoins percer ce mystère; de là des notions défectueuses que rian s'attache à découvrir et à réfuter. Il dirige particulièrement la tique contre l'opinion qui considère les idées comme des substances, inion, dit-il, essentiellement contraire à la simplicité de l'âme. Il lève ensuite contre la théorie leibnitzienne des idées obscures et nfuses. Le propre de l'idée consiste, selon lui, à être claire. L'idée une modification de l'âme intelligente, une manière d'être de l'âme : me idée, c'est l'âme existant d'une certaine façon. Ce que m as n'existe point en elle.

III. Le mémoire *sur la liberté* se distingue des deux précédents ce qu'il est plus métaphysique que psychologique. C'est un des trav les plus remarquables de Mérian, et une des théories les plus sava qui existent sur cette question. Il se divise en deux parties : dans première, on examine la différence réelle de l'action et de la passi et on analyse les notions de puissance et de liberté; dans la secon on applique les principes que l'on vient d'obtenir, d'abord à la théorie l'entendement et de la volonté, puis à celle de l'univers.

Dans ce Mémoire, Mérian, fidèle à sa méthode, commence par l' servation de conscience. Nous nous sentons assujettis à des états manifestement ne viennent pas de nous; nous trouvons en nous suites régulières et constantes de ces états : de là les idées de dép dance, de liaison, de passivité. Que sera donc l'action? Un état in pendant des états qui précèdent, un principe d'où dérive une nouv manière d'être. Il n'y a que deux sortes d'actions qui soient conceva pour nous : l'action externe et l'action interne. L'action externe celle qui, s'exerçant au dehors, suppose deux sujets, l'un actif, l'a passif. L'action interne est celle qui ne suppose qu'un seul sujet, à tour actif et passif.

Mérian examine ensuite l'idée de liaison soit médiate, soit immédi il discute les théories des causes occasionnelles, de l'harmonie préét et de l'influence physique; établit la nécessité d'admettre la créati et, après avoir déduit de l'idée de la création cette autre nécessité regarder tout être créé comme passif à certains égards, il analyse plus près le principe intrinsèque de l'action, la puissance d'agir. Ce puissance ne lui paraît pas une simple faculté; c'est une force, c' à-dire la source des changements qui arrivent aux substances. Elle n' pas cet effort continuel pour produire qu'admettaient les leibnitzie elle est une source primitive qui ne dérive d'aucune autre sour elle embrasse également les deux partis opposés. Un pouvoir d'ag doit être en même temps un pouvoir de n'agir pas. Ou la liberté e cette puissance, ou elle n'est rien du tout. Après avoir appliqué c résultats à la liberté humaine, et montré que la liberté se confond av la volonté, Mérian s'attache à prouver que tous les essais qu'un a fai pour l'expliquer autrement ne sont au fond que le fatalisme dég sous des expressions trompeuses. Locke et Leibnitz sont attaqués p des raisons différentes, mais avec une égale vigueur. C'est la resp sabilité, la moralité individuelle, qu'il importe de sauver, et Mérian réussit, surtout en mettant le système de la fatalité, avec toutes s conséquences, en regard de celui de la liberté. La liberté est, pou lui, non une limitation, mais une perfection; voilà pourquoi il cro devoir l'accorder à Dieu dans le degré le plus sublime et le plus étend

IV. *De la ressemblance.* Ce sujet était traité avec prédilecti au XVIIIe siècle, non-seulement par les littérateurs, mais par les phil sophes, surtout depuis que Hume eut montré la ressemblance comm un des trois principes sur lesquels se fondent toutes les associations nos idées. Mérian voit dans la ressemblance, non pas l'unique li de nos connaissances, mais celui de tous les rapports auxquels no sommes le plus redevables. Le poëte et l'orateur lui doivent leurs re sources et leurs ornements, le philosophe ses genres et ses espèces, s

ıs et ses analogies, ses abstractions et ses généralités. Ce est, en grande partie, consacré à la réfutation du *principe cernables,* sur lequel, toutefois, Mérian revient dans la disser- suivante.

ır prouver, contre l'école de Leibnitz, qu'il existe et peut éellement deux objets semblables, Mérian établit que la res- se est un rapport, qu'elle naît de la comparaison, qu'elle jue dans l'esprit qui compare, qu'enfin elle est quelque chose ;i nous n'avions jamais eu d'idées semblables, par quelle porte de ressemblance serait-elle entrée dans nos âmes? Nous expé- s en nous-mêmes la ressemblance des idées, et nous ne pou- noncer que sur les idées présentes en nous. Les leibnitziens ent, à la vérité, que les idées peuvent se ressembler, mais ıt en tant qu'abstraites. A quoi Mérian répond par cette ques- t-il possible de voir deux choses à la fois avec une seule idée prit, et l'idée générale du cercle suffirait-elle pour faire dis- eux cercles, l'un rouge et l'autre bleu? Cette notion peut être abstraite, mais il ne s'ensuit pas que les éléments dont elle soient aussi. Que si l'on en appelle au microscope, en mon- différences saillantes dans des objets qui à l'œil nous paraissent es, il faut rétorquer l'argument, et dire que, si les microscopes ent le plus haut degré de perfection, ils nous montreraient des mblables dans les objets qui nous paraissent différents.

ır *l'identité numérique.* Après avoir défini l'identité une conti- xistence, Mérian fait voir qu'on a souvent confondu l'identité ıe avec une autre sorte d'identité qui usurpe ce nom par 'e, mais qui au fond n'est que la ressemblance. Cela arrive lors- rle, après Wolf, de l'identité des substances matérielles, que ıge très-problématique, d'abord parce que la matière est divi- nfini, ensuite parce que les êtres corporels ne forment que des llectives. La seule identité véritable n'est pas, non plus, ce que ait pensé, c'est-à-dire la même vie continuée dans différentes s de matières qui se succèdent les unes aux autres : l'identité c'est l'absolue simplicité de l'être pensant, du *moi;* c'est le t du *moi*, inséparable de l'intelligence; c'est le sentiment de la lité, privilége de l'être intelligent. Voilà le point que l'auteur e avec étendue, soutenant contre Leibnitz, que tous les modes simple ne sont pas nécessaires à la constitution de l'individua- ine; contre Locke, que la réminiscence n'est pas indispen- conservation de l'identité personnelle. La réminiscence ne lui écessaire que dans le cas où la punition et la récompense ont la correction et l'amélioration du coupable.

Parallèle de deux principes de psychologie. Ces deux principes des écoles de Locke et de Leibnitz. En les comparant entre eux artialité, Mérian ne veut pas seulement les juger; il prétend léter l'un par l'autre. La *sensation* de Locke et de Condillac a *représentation* de Leibnitz et de Wolf, et la représentation a sensation. Sentir, est-ce une façon de raisonner? raison- ce une manière de sentir? Telle est la question, à l'avis de Leibnitz, continue-t-il, change les perceptions en raisonne-

ments, et Condillac transforme les idées en sensations. Ce point de excellent, Kant le transporta, vingt ans plus tard, dans la *Criti de la raison pure,* en disant : « Leibnitz *intellectualise* les phénomè sensibles, Locke *sensualise* les concepts de l'entendement. Lambe réduisit, dix ans après, dans son *Architectonique,* à l'expression vante : « Locke *anatomise* les notions humaines, tandis que Leibnit *analyse.* » Mérian termine ainsi ce curieux mémoire : « Ne nous fions pas de nos succès ; si nous sommes mieux en état de lier phénomènes et de les faire dépendre, jusqu'à un certain point, uns des autres, il vient pourtant un terme où nous retombons la même ignorance qui a fait parler ce langage inintelligible à prédécesseurs ; toute notre supériorité consiste à reculer ce terme en revient tôt ou tard au mot de *force,* qui vaut bien celui d'*instin* Un sceptique en conclurait qu'au fond nous ne savons guère ni ce q l'âme, ni ce qu'elle a. Une conclusion plus modérée et plus sage, d'appliquer à toutes les sciences humaines ce qui a été dit d science plus respectable : *que nous ne connaissons qu'en partie.* »

VIII. *Sur le sens moral.* Ce mémoire, où Mérian se rapproc fort de l'école de Ferguson et de Smith, débute aussi par un paral celui de la morale qui tire son principe de la raison, et de la moral s'appuie sur une espèce d'intuition immédiate appelée *sens mora* sens est un principe philosophique, dit l'auteur, parce qu'il exp avec clarté les phénomènes qui lui sont subordonnés. Il n'est pas faculté occulte, une idée innée, un simple instinct : c'est un fait mitif, d'autant moins trompeur que le raisonnement n'y entre rien. L'âme a le pouvoir de sentir la différence des actions, d agréablement ou désagréablement affectée d'une action bonne ou vaise. Le bien et le mal moral nous frappent immédiatement, causent d'emblée du plaisir ou de la peine : telle est notre constitu Nous aimons la vertu, parcequ'en la contemplant nous éprouvo plaisir, et néanmoins nous ne l'aimons pas à cause de ce plaisir ; le bien et sentir un plaisir approbateur est une seule et même c un état indivisible et unique. Ainsi, l'amour-propre légitime et térêt permis se confondent avec l'amour pur et le sentiment m Au surplus, la morale du sentiment ne saurait être opposée morale du raisonnement : elles établissent les mêmes règles de duite. Seulement, la première source de la moralité ne se tr pas au bout d'une longue chaîne de jugements, et ne se borne p une vue stérile de l'entendement sur la convenance ou la disconven des actions. Les phénomènes du sens moral résultent de la constitu des objets et de leurs rapports avec nous, et nous sentons cette co tution et ces objets dans le temps que nous éprouvons le senti moral.... Mais si la morale n'est qu'une affaire de sentiment et de g elle pourrait bien n'être appropriée qu'à notre espèce : que devient l'éternité des lois morales? Les vérités morales, réplique Mérian seront pas plus contingentes si nous disons qu'elles supposent des doués du sens moral, que si nous disons qu'elles supposent des doués de raison. Nos sensations morales ne peuvent-elles pas être formes à des principes immuables et à des vérités qui ne sont pas i parables de notre existence?

IX. *Sur le désir*. Dans l'analyse de ce phénomène de conscience qui ant occupé l'école dite *esthétique*, Mérian révèle encore un remar- able talent d'observation. Il n'envisage pas seulement le désir comme sentiment désagréable selon les uns, ou comme un sentiment déli- ux suivant les autres; il en décrit les phases en quelque sorte histo- ques, telles qu'elles se développent au fond de la conscience et dans actes qui en émanent. Trois signes le caractérisent : Un objet qui se int à l'imagination sous une forme agréable; une inquiétude causée r l'absence de cet objet; une tendance vers le bien que nous nous y urons. Toutefois, Mérian n'envisage pas suffisamment le désir par pport à l'activité de l'âme, dont il est tour à tour le principe, l'effet la marque. En terminant, il montre lui-même que la vie est un long incessant désir, et il en conclut que notre existence n'est qu'ébauchée -bas et qu'elle se complétera plus tard.

X. L'intéressant mémoire *sur la crainte de la mort, le mépris de la et le suicide*, paraît avoir eu pour occasion une tentation éprouvée r Frédéric II, au milieu des disgrâces de la guerre de Sept ans, terminer volontairement sa vie. Le suicide inspire à Mérian des nsées d'un ordre, sinon plus élevé, du moins plus naturel et plus aisemblable que celles qu'on rencontre chez Rousseau, chez Hume et ez d'autres écrivains du XVIIIe siècle. Il n'y voit qu'une suite du sespoir, auquel se joint presque toujours le délire. Le suicide ne montre absolument rien, par rapport à la question s'il y a plus de ns ou de maux dans la vie : il prouve seulement qu'il y a des si- ations désespérées. En dépit de l'opinion des brahmanes et des stoï- ens, il n'y a point de suicide philosophique, parce qu'il n'y a point désespoir philosophique. En réponse à la question si le suicide st un acte de courage, Mérian répond qu'il y a un degré de courage us grand que celui qui met le poignard dans la main de l'homme : est celui qui lui fait, par principe, supporter la vie. Le courage par- it serait d'oser également vivre et mourir. La distinction qu'on a faite ntre le suicide lâche et le suicide glorieux n'est fondée que sur la ifférence des objets qui excitent la sensibilité et la portent au déses- oir. Si Caton se tue, c'est que sa constance est épuisée; c'est que idée de la chute de la république et du pardon qu'il serait obligé de emander à César le jette dans le désespoir et le délire.

XI. Le *Discours sur la métaphysique* fait admirablement connaître e que l'on pensait de cette science au milieu du XVIIIe siècle. Il expose pinion des esprits graves et modérés, également éloignés des mépris de oltaire et de l'enthousiasme des wolfiens. Il présente une profession de oi du spiritualisme éclectique de cette époque, en même temps qu'il con- ent une ingénieuse comparaison entre la métaphysique, les mathéma- ques et les sciences naturelles, semée de remarques piquantes et de fines lusions. Qu'entend-on par métaphysique? L'ensemble des abstrac- ons communes aux recherches et aux faits de tout ordre et nécessaires ur les classer; la science qui aborde les grandes questions de l'origine de la fin des êtres, et qui succède à l'étude du monde sensible et des ils de conscience. Cette science sublime, à quoi sert-elle? peut-elle exis- même n'est-il pas une chimère? La métaphysique s'attache relevées que les sciences physiques; là où celles-ci

s'arrêtent s'ouvre le champ de la spéculation : le vrai métaphysi serait donc physicien *à priori*, voyant les êtres dans leurs élém les effets dans leurs causes. Mais la métaphysique repose-t-elle s base commune de toutes les sciences, l'observation et l'expérience? L' servation est plus difficile, sans doute, en métaphysique, parce que l servation et le sujet observé y sont une seule et même chose, t qu'en physique, on peut renouveler les expériences et appeler les ma matiques à son secours. Mais si la métaphysique n'a pas le degré d' dence des mathématiques, ni le degré de certitude de la physique, a néanmoins son genre de vérité. C'est un travers que de la croire démontrable; c'en est un autre de la croire absolument incomp avec l'évidence géométrique; c'en est un grand de s'imaginer qu'il a point de certitude sans démonstration. Le plus signalé service métaphysique consiste à répandre l'esprit philosophique dans tou genres de recherches. Elle est, d'ailleurs, destinée à des progrès in si elle sait éviter l'engouement, prendre tranquillement le vrai bon partout où elle le trouve, sans jamais se laisser éblouir par grands noms, ni entraîner par les partis puissants.

XII. *Sur la durée et l'intensité du plaisir et de la peine.* La d de la peine est-elle plus ou moins longue que celle du plaisir? L'in sité de la peine est-elle plus ou moins grande que l'intensité du pl Cette sorte de comparaison ou d'évaluation paraît avoir été suggér Mérian par les travaux de Sulzer sur la nature des sentiments, ou l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis. L'expérience générale pond, suivant l'auteur, que c'est la peine qui a le plus de durée. De q que façon qu'on définisse le temps, on trouvera toujours que la peine longe les moments, que le plaisir les abrége, que tout plaisir prolongé delà d'un certain point se termine par la douleur. L'intensité, c'est-à le degré de force avec lequel une sensation nous affecte, est de même vive dans la peine que dans le plaisir : pour s'en convaincre, il suffi consulter l'échelle graduée de plaisirs et de peines qui existe plus moins confusément dans chaque esprit. Le sentiment du bien et du b heur a son terme qu'il ne saurait dépasser; mais tant que l'âme est cap de sentir, elle est capable de sentir le mal. La tristesse est toujou côté de la joie, la menace et la crainte ont plus de force que la prom et l'espérance, le souvenir de nos plaisirs augmente nos peines, la b conscience ne peut rien contre la douleur physique, la mauvaise c science peut flétrir tous nos plaisirs. Ce qui prouve que la peine l'e porte en somme sur les plaisirs, c'est que nul ne voudrait recommen sa carrière; nous aimons la vie en général, mais non telle vie parti lière.

XIII. Les huit mémoires *sur le problème de Molyneux* sont un d ouvrages qui ont le plus contribué à la réputation de Mérian. On comment ce problème fut énoncé par Locke, qui ne fit que rép Molyneux, son ami (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 9, §8) « Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement hom fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube un globe de même métal et à peu près de même grosseur, en sort que lorsqu'il touche l'un ou l'autre il puisse dire quel est le cube quel est le globe. Supposez ensuite que le cube et le globe étant plac

r une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue : on demande si, en
s voyant sans les toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le
obe et quel est le cube. » On sait qu'après Locke, les philosophes les
us célèbres du XVIII[e] siècle se sont occupés de ce problème comme
une question fondamentale en *idéologie*. Berkeley y appela plus par-
culièrement l'attention, en prédisant qu'un aveugle-né qui acquerrait
sens de la vue, n'apprendrait que par l'exercice simultané des deux
ns, ce langage naturel où le visible est le signe du tangible : pré-
ction accomplie vingt ans plus tard par le fameux aveugle à qui
heselden enleva la cataracte. Mérian eut l'heureuse idée d'écrire l'his-
ire de toutes les théories auxquelles cette question donna naissance,
t de toutes les tentatives qui furent faites pour la résoudre. Se trans-
rmant tour à tour en divers personnages, avec une fidélité de rap-
rteur qui seule le met en état d'épuiser la matière et de la présenter
us toutes ses faces, il devient successivement Molyneux et Locke,
uis Boullier, Leibnitz, Juvin, Condillac, Diderot, Berkeley. C'est
erkeley qui l'occupe le plus. Mais il ne se borne pas à développer les
pinions de ces philosophes, il discute aussi les raisons sur lesquelles
les se fondent. Voici comment il résume toute cette suite de discus-
ons, toujours pleine d'intérêt et semée de remarques fines où l'auteur
lève avec un malin sourire plus d'une méprise échappée à Condillac,
Diderot, à Voltaire.

« L'aveugle-né distinguera-t-il, à la vue, le globe et le cube qu'il a
uchés ?

« On sera pour l'affirmative, si l'on peut se convaincre que la vue
le toucher nous donnent de la figure des corps les mêmes percep-
ons immédiates, ou que nous pouvons abstraire les mêmes idées des
rceptions immédiates que nous donnent ces deux sens. On sera pour
négative, si l'on peut se prouver, soit que la vue ne nous donne de
figure des corps ni perceptions immédiates, ni idées abstraites, soit
ue les figures visible et tangible ne sont ni la même chose, ni des
oses semblables, mais des choses hétérogènes.

« Reconnait-on les figures visibles par des signes ou par des repré-
ntations des figures tangibles et un rapport d'égalité entre le nombre
leurs parties, ainsi que cela a lieu entre les mots écrits et les sons
ticulés ? On affirmera que l'aveugle-né pourra distinguer le globe
sible du cube visible, en qualité de signes, s'il paraît qu'il puisse de
i-même y apercevoir cette qualité et ce rapport numérique, ou si
n suppose qu'il soit permis de les lui indiquer. On le niera, si cela
paraît point ainsi, ou si l'on suppose le contraire. »

XIV. *Sur le phénoménisme de David Hume.* Plus de quarante ans
rès avoir publié la traduction des *Essais* de Hume, Mérian songe sé-
usement à les combattre. A voir l'énergie avec laquelle il les attaque,
i dirait que le vieux penseur désire réparer un tort de jeunesse, et
i'il souffre du remords d'avoir tant contribué à faire connaître le phi-
sophe écossais. Mérian, qui a tant emprunté à la *phénoménologie* de
ambert, ne veut plus rien avoir de commun avec le *phénoménisme* de
ume, surtout depuis que ce « philosophe profond et subtil » a un
sciple non moins profond à Kœnigsberg. Hume, Berkeley et Kant,
scepticisme, l'égoïsme et l'idéalisme, voilà trois sortes de *phénomé-*

nisme issues du système de Locke; et Mérian en suit avec sa
et érudition la filiation et la solidarité. Il n'a pas la prétention d
combattre en bataille rangée; il ne fait que la petite guerre : il at
le scepticisme avec ses propres armes, il oppose des doutes aux d
de ses adversaires. Entrant en matière, il prouve qu'un phénomè
peut être phénomène sans être aperçu, sans se manifester : devan
devant quoi? par qui, par quoi est-il aperçu? Il ne peut l'être pa
même, ni par un autre phénomène : il l'est donc par quelque cho
n'est pas phénomène, par un sujet, une substance, un *substr*
Mérian montre ensuite que dans toutes nos perceptions nous distin
le spectateur du spectacle, le *moi* de ses impressions et des obj
devient très-intéressant lorsqu'il en vient à examiner les *noumè*
Kant et à démontrer que le *pensé* suppose le *pensant*. Quelquefoi
lement son persiflage ne semble pas assez fin, ni sa verve assez
téressée; mais ce défaut est encore plus sensible dans le mémoi
vant.

XV. *Parallèle historique de nos deux philosophies national*
philosophies nationales, c'est-à-dire prussiennes, sont celle de H
celle de Kœnigsberg, l'école de Wolf et l'école de Kant. Mérian
sa jeunesse, avait été témoin de l'enthousiasme excité par le c
de Leibnitz; en 1797, il fut spectateur de l'engouement qu'inspirai
et il vient prédire, dans ce travail, aux partisans de Kant qu'ils
le sort des sectateurs de Wolf, alors complétement oubliés. Ce
lèle est intitulé *historique*, parce que l'auteur ne veut pas appr
valeur intrinsèque des deux systèmes, il veut seulement compa
circonstances qui les ont préparés, ou accompagnés, ou suivis
mande à rester neutre et à se réduire au rôle de rapporteur. To
ce rapporteur n'est pas assez grave; son langage est plutôt cel
satire que de la critique philosophique.

On devrait citer encore les mémoires que Mérian publia, p
classe des lettres, de 1774 à 1790, sur la question de savoir c
les sciences influent dans la poésie : mémoires pleins de scienc
goût, qui forment non-seulement toute une *histoire de la poésie* j
xve siècle de notre ère, mais une histoire des rapports de la phil
avec la poésie. Un philosophe lirait avec autant de profit que de
les mémoires consacrés à Dante et à Pétrarque, et qui ont remp
miration les Italiens eux-mêmes. C'est cette partie de ses trav
valut à Mérian l'amitié de Cesarotti et l'honneur d'être affilié à
démie de Padoue.

Telle est la substance des écrits de Mérian. Le résumé qu
venons d'en faire ne saurait donner qu'une idée très-imparfa
mérites de l'auteur, considéré comme penseur. Quant à ses
comme écrivain, elles ne sont pas susceptibles d'analyse. La
d'un seul de ces mémoires ne suffirait pas, non plus, pour fai
naître Mérian, tant son talent est varié. Si, dans l'un, il brille
force et la vigueur du raisonnement, il se distingue dans l'au
la sagacité et la finesse du coup d'œil; dans tel autre, par la pro
et l'étendue de l'érudition; ailleurs encore, par la plaisanterie
douce et la plus ingénue. Aussi habile dialecticien qu'observateu
trant, il a autant d'autorité dans la polémique que dans ses rec

ionnelles. Ce qui le fait remarquer, soit qu'il expose, soit qu'il ute, c'est sa méthode.

.a méthode de Mérian est la méthode favorite du XVIIIe siècle, l'ex-.ence. Le philosophe, selon lui, est l'historien de la nature, et ticulièrement de la nature humaine; il observe, il analyse les faits; :'est par leur connaissance approfondie qu'il s'élève à la science principes et des lois. La métaphysique elle-même ne doit : qu'un dictionnaire raisonné de nos idées fondamentales, c'est-ire des idées obtenues par l'analyse de l'entendement : car ce qui ste en nous *à priori*, nous ne le découvrons qu'*à posteriori*. Mais par ce côté de sa méthode, Mérian ne fait que partager l'opinion imune de son temps, il se distingue de ses contemporains sous un re rapport. Il ne se borne pas au rôle d'historien de la nature, il it aussi être l'historien des systèmes qui prétendent expliquer la ure, et il veut être historien critique. Loin de traiter, comme on .it coutume de faire alors, les philosophies antérieures avec un dédain p souvent fondé sur l'ignorance, Mérian les consulte avec soin; il errogé spécialement les deux écoles qui régnaient en Allemagne int celle de Kant, l'école de Locke et de Condillac, l'école de ibnitz et de Wolf. Voici comment il procède habituellement dans te voie. D'abord il raconte, il expose, il établit le fait, physique ou oral, tel qu'il le comprend; puis il passe en revue les sentiments des oles rivales sur ce même fait ou ce même problème, les interpréta-ns et les solutions qu'il a reçues; ensuite, il fait dans ces sentiments partage du vrai et du faux, du vraisemblable et de l'arbitraire; il gage, enfin, les éléments qui lui paraissent devoir entrer dans une iorie définitive. A l'expérience il ajoute donc la critique, à l'observa-n un éclectisme savant et impartial. Le même problème admet plu-urs solutions, dit-il quelquefois : il faut donc, pour s'instruire, les nparer ensemble; et pour les apprécier, il faut les mettre en regard la réalité et à l'épreuve de la pratique. C'est pourquoi l'on pourrait peler la méthode de Mérian un *parallélisme* constant et universel : rallélisme entre la nature et les systèmes, parallélisme des systèmes tre eux. Mérian lui-même affectionne cette expression, qu'il emploie pendant moins souvent que le nom d'*éclectisme*. L'éclectisme, voilà meilleur moyen, à son avis, d'atteindre le but de la philosophie, st-à-dire, « de voir les choses comme elles sont. » L'éclectisme, st là aussi, à son sens, la ressource la plus sûre pour vivre en phi-iophe, parce que c'est l'éclectisme qui conduit le plus sûrement à la destie, ce fondement de la sagesse et du bonheur. *Modestement* était devise de Mérian.

Voyez, sur Mérian, l'*Eloge historique* de Fr. Ancillon (Mémoires de cadémie de Berlin, 1810) et le *Cours d'histoire de la philosophie derne* de M. V. Cousin, 1re série, t. Ier, leçon 16e. C. Bs.

MÉRITE. Quand l'homme a conçu, par sa raison, le bien ou le ste, comme règle obligatoire de sa conduite, il peut, en vertu de sa erté, suivre ou violer les lois que cette conception lui impose. Qu'il s suive ou qu'il les viole, l'accomplissement de l'action à propos de quelle le discernement du bien et du mal s'est exercé, détermine une

seconde conception de la raison, celle du *mérite* et du *démérite*. S'il a soumis sa liberté à la règle du devoir, il a mérité; il a démérité, s'il a préféré au devoir son intérêt ou son plaisir.

Le principe du mérite et du démérite a tous les caractères des principes *à priori* rapportés à la raison. Son universalité est facile à constater. Qui de nous d'abord, dans l'état présent du développement intellectuel de l'homme, n'a conscience de le porter en soi? A la vue du juste luttant courageusement pour rester pur, acceptant, au nom du devoir, les privations et les sacrifices, qui ne déclare qu'une récompense lui est due, proportionnée à l'énergie et à la constance de ses efforts? Qui n'appelle, au contraire, de justes châtiments sur l'homme coupable, au milieu même des prospérités apparentes qu'il peut recueillir du crime? A l'idée vient se joindre le sentiment. Avec quelle douce satisfaction, en effet, ne voyons-nous pas, dans la vie, dans l'histoire et jusque dans le roman, le dévouement au devoir couronné enfin par le bonheur! Quelle triste impression, au contraire, laisse en nous le spectacle du vice heureux et de l'injustice triomphante!

Ce n'est pas l'expérience qui pourrait nous fournir un tel principe. L'expérience nous fait voir ce qui est, mais non ce qui doit être; elle atteint le fait chaque fois qu'il se reproduit, mais non la loi nécessaire qui le ramène. Que, sous nos yeux, la récompense suive ou ne suive pas le mérite, toujours est-il que la raison déclare qu'elle doit le suivre. Ce ne sont pas quelques exemples du bonheur uni à la vertu qui nous ont fait croire à la nécessité de leur union, et c'est pour cela que les démentis de l'expérience ne peuvent ébranler notre foi.

Le principe du mérite et du démérite a donc toute l'autorité d'un axiome. Le bonheur, pour l'être moral, n'est pas seulement, comme le bien-être, pour tout être vivant, une aspiration de la nature, un besoin, un instinct; c'est un droit, c'est une promesse sacrée de la raison. Que celui-là l'attende avec confiance, qui soumet son âme à la loi du devoir, quelques dures épreuves qu'il traverse. Que le juste, suivant la sublime inspiration de Platon, soit chargé des opprobres et de tous les châtiments du crime; qu'il passe pour le plus scélérat des hommes, qu'il soit fouetté, torturé, mis aux fers, en croix.... (*République*, liv. II), la raison n'en proclame pas moins que le bonheur est inséparable de la justice. L'homme n'a donc pas besoin de diriger tous les calculs de son intelligence, tous les efforts de sa volonté vers le bonheur; il se l'assure en le méritant. Artisan de sa destinée, qu'il travaille à atteindre sa fin morale; chaque effort pour devenir meilleur le rendra aussi plus heureux. Car si nul bonheur n'est possible pour l'être sensible en dehors des fins de sa nature, l'être intelligent, qui comprend les siennes, ne peut surtout être heureux qu'autant qu'il a la conscience de les atteindre.

Une des premières conséquences de cette union nécessaire de la vertu et du bonheur est de donner à la morale une sanction. On a souvent accusé la raison de laisser sans sanction les devoirs qu'elle impose. Ce serait même là, dit-on, la grande infériorité de la loi naturelle comparée aux lois civiles et religieuses. Cette accusation est sans fondement. Si la raison discerne, par les lumières naturelles, le bien du mal, elle juge aussi par les mêmes lumières les conséquences attachées à l'accomplissement de l'un et de l'autre. Non-seulement elle applaudit à

l'homme de bien et flétrit le méchant, mais elle a des promesses pour le premier; pour le second, des menaces.

Telle est même la force des jugements qui associent à la vertu et au vice des récompenses et des châtiments assurés, que plusieurs fois on a voulu voir dans la prévision des conséquences des actions vertueuses leur premier mobile. L'espoir de la récompense, la crainte du châtiment, tel serait, dans certains systèmes de morale égoïste, le vrai principe moral. La vertu n'est plus alors qu'un habile calcul, le vice qu'un abandon imprudent de nos intérêts. C'est-à-dire qu'il n'y aurait plus ni vice, ni vertu, ni loi morale, ni devoir : car le devoir est essentiellement désintéressé; la loi morale oblige, en dépit des conséquences; la vertu consiste dans le mépris des intérêts dont le vice est esclave. Même avec l'idée la plus claire du mérite attaché aux actions humaines, la formule du principe moral reste toujours : « Fais ce que dois, advienne que pourra. »

C'est en Dieu que les lois morales trouvent leur éternelle sanction, comme les lois physiques leur immuable soutien. C'est lui qui établit cet équilibre sacré du bonheur et de la justice, dans les êtres qu'il a créés pour cette double fin. Les promesses et les menaces de la raison deviennent les promesses et les menaces de Dieu même; c'est sur lui désormais que la confiance du juste repose, et la pensée de son existence vient mêler l'inquiétude et la crainte aux remords du méchant. De tout temps, l'humanité a rapporté à Dieu la dispensation de la justice; de tout temps, nos idées sur le mérite et le démérite des actions humaines ont puissamment influé sur toutes nos conceptions religieuses. Rien de plus odieux, d'un côté, que des dogmes qui font de Dieu, tantôt le complice du crime, en lui attribuant une indifférence générale pour les actions des hommes, tantôt un juge inique, en lui prêtant, au gré de nos passions et de nos intérêts, une monstrueuse indulgence ou d'inutiles rigueurs. Rien de plus sublime, au contraire, que les conceptions religieuses qui nous montrent en Dieu la source de toute justice, le modèle idéal de toute perfection, le centre et l'âme du monde moral. Tour à tour les nuages ou les lumières de la conscience projettent leur ombre ou leur éclat sur la religion tout entière.

Unie à l'idée de Dieu, l'idée de mérite et de démérite prend une nouvelle autorité. Non-seulement les jugements de notre raison *doivent* avoir leur accomplissement, nous voyons maintenant qu'ils le *peuvent*. Le suprême dispensateur des récompenses et des peines a sous sa main l'éternité et la toute-puissance. Aucune pensée, aucune action libre ne lui échappe; et son intelligence infinie peut combiner les événements de la vie humaine, comme les mouvements des corps. Sans doute l'ordre va régner également dans toutes les parties de son œuvre, et l'observation va nous manifester la justice divine dans le monde moral, comme elle nous montre partout, dans le monde physique, la divine sagesse. Il n'en est rien. Tandis que l'ordre le plus parfait règne dans le monde des corps et que l'aveugle matière obéit partout à ses lois, les créatures intelligentes et libres semblent livrées au hasard; elles connaissent les lois auxquelles elles devraient être elles-mêmes soumises, et partout ces lois sont violées. Tous les biens et les maux de la vie tombent indifféremment sur l'innocent et le coupable; les récompenses dues à la

vertu sont souvent le partage du crime, et les malheurs que la j
devrait réserver à ce dernier, accablent souvent la vertu. La rais
maine ne peut admettre qu'un tel désordre soit réel : ce serait s
elle-même, ce serait nier Dieu. Alors, au nom des attributs divi
nom des principes irrésistibles qui la gouvernent, elle conçoit
vie présente n'est pas le dernier mot de l'existence pour l'homm
que la justice n'étant pas satisfaite dans ce monde, il doit y av
autre monde, où elle recevra son infaillible accomplissement.

Comment Dieu proportionnera-t-il au mérite de chacun une
rémunération? Quelle échelle infinie de degrés de bonheur établi
pour correspondre à tous les degrés de dignité morale, où l
nous surprend les uns et les autres? C'est ce que la raison igno
philosophe ne prendra pas les pinceaux de Virgile, du Dante
Fénelon. L'imagination la plus féconde reste trop au-dessous de
d'immortalité et d'infini. Tout ce que nous savons, c'est que l
sance et l'intelligence divines peuvent varier infiniment les con
d'existence des créatures intelligentes et libres, comme celle des n
suspendus dans l'espace. Ce que notre raison croit fermement
que, par des routes et des épreuves diverses, par des joies ou p
souffrances, Dieu saura mener au bien, dont il est la source, le
qu'il a organisés pour le concevoir, l'accomplir et l'aimer.

L'accomplissement du jugement de mérite et de démérite n'
toujours ajourné à la vie future : la justice de l'homme peut p
l'action de Dieu. La conscience, surtout en ce qui regarde l'ex
du crime, reçoit souvent satisfaction des institutions sociales. La
lité qui sanctionne les lois écrites, quand celles-ci sont la tra
fidèle de la loi naturelle, est une sanction anticipée de cette de
Cette satisfaction de la conscience est-elle le vrai but et la fin l
de la pénalité, dans la société? Le droit de punir a-t-il d'autres
ments? Quelles sont ses limites? quels sont les caractères essentie
système de peines, conforme à la raison? Toutes ces intéressante
tions trouvent leur solution dans l'étude des faits et des conditi
notre existence morale, et dans les conséquences du principe q
venons d'étudier.

En dehors des lois écrites, la conscience peut encore recevoi
l'intervention d'aucun juge humain, une satisfaction pleine et
de la volonté même de celui qui a failli. Nous ne pouvons que s
ici un fait qui ne tient pas ordinairement assez de place dans la
philosophique : nous voulons parler du repentir. Le repentir q
reconnaissons comme une satisfaction légitime de la loi morale
n'est pas seulement ce tourment intérieur qui naît fatalem
vice, dans un être qui a, malgré lui, la conscience de vivre
hors des lois de sa nature. Ce n'est là que le remords, ch
souvent stérile du crime; la volonté lutte pour l'étouffer et
dans la dépravation. Le repentir est la douleur d'avoir failli,
la volonté de ne plus faillir; la pensée amère de nos défaites
devient même le plus puissant soutien de notre courage dans le
nouvelles. Ce qui domine dans le remords, c'est le sentiment d
deur du vice, où nous restons plongés; dans le repentir, c'est l
ment de la beauté de la vertu, que nous avons trop longtemps

. Nous cherchons à nous soustraire violemment aux agitations du ...ords; mais nous ouvrons notre âme tout entière à la mélancolie du ...entir. Nous sentons que la douleur nous purifie, et nous acceptons, ...me expiation, toutes les souffrances de la vie; nous allons au devant ... sacrifices; nous nous dévouons, de préférence, aux plus pénibles ...oirs. Certes, si l'idéal de la pénalité est de ramener au bien le cou...ble, par la peine même qu'il subit, quelle plus belle satisfaction la ...tice peut elle recevoir que celle du repentir? Le repentir sincère du ...pable et la persévérance du juste doivent nous assurer, devant Dieu, ... mêmes droits à nos destinées immortelles. G. V.

MERSENNE (Marin), né au bourg d'Oizé, dans le Maine, en 1588, ...ort à Paris en 1648, appartient à l'histoire de la philosophie, non ...s tant par les écrits qu'il a laissés, que par les services qu'il a rendus à ... philosophie cartésienne, dont il était un des plus zélés partisans. Il ...issait ses études à la Flèche quand Descartes y commençait les ...ennes; mais, malgré la différence des âges, une liaison d'amitié se ...rma dès lors entre eux, qui ne fut dissoute que par la mort. Ce fut ...escartes qui survécut et qui pleura amèrement son cher Mersenne. ...ersenne réunissait à une piété profonde un goût non moins prononcé pour les sciences. Il entra chez les minimes et y enseigna la philosophie, ...ais ne publia guère que des ouvrages de mathématiques, de physique ... de théologie. C'est par ses actions, et non par ses écrits, qu'il doit ...tre compris au nombre des soutiens et des propagateurs du cartésia...isme. D'abord il eut le bonheur de retirer Descartes de la dissipation ... de le rappeler à sa vocation de philosophe. Il fut comme le tuteur de ...a première jeunesse. Plus tard il le fit connaître, le défendit contre des attaques passionnées et le servit de toutes les manières. Il se chargea pour lui d'une foule de soins; il le mit en rapport avec un grand nombre de savants, lui communiqua leurs observations, leur transmit ses réponses, fut son correspondant assidu, et veilla au besoin à l'impression de ses écrits. Voici le portrait que fait de lui Baillet dans sa *Vie de Descartes* : « Mersenne était le savant du siècle qui avait le meilleur cœur : on ne pouvait l'aborder sans se laisser prendre à ses charmes. Jamais mortel ne fut plus curieux pour pénétrer les secrets de la nature et porter les sciences à leur perfection. Les relations qu'il entretenait avec tous les savants l'avaient rendu le centre de tous les gens de lettres : c'était à lui qu'ils envoyaient leurs doutes pour être proposés, par son moyen, à ceux dont on attendait les solutions; faisant à peu près, dans la république des lettres, la fonction que fait le cœur dans le corps humain. » Cependant, il n'était pas sans vivacité dans ses écrits, et le théologien se retrouve en lui quand il parle des philosophes qui ne sont point de son école. On en jugera par cette citation tirée de ses *Questions sur la Genèse* : « Pour qu'on ne me soupçonne pas de me plaindre à tort et qu'on n'aille pas soutenir qu'il y a peu de gens qui nient Dieu ou qu'il n'y en a pas du tout, il faut qu'on sache qu'en France et dans les autres pays, le nombre de ces infâmes athées est tellement considérable, qu'il y a lieu de s'étonner que Dieu les laisse vivre. Boverius assure que ces suppôts du démon sont en France près de soixante mille. Mais pourquoi parler de toute la France? La ville de Paris en

contient au moins cinquante mille pour sa part, et dans une seule m
son on en pourrait compter quelquefois jusqu'à douze qui vomisse
cette impiété. La *Sagesse*, de Charron, le *Prince*, de Machiavel,
livre de Cardan sur la *Subtilité*, les écrits de Campanella, les dialog
de Vanini, les ouvrages de Fludd et de beaucoup d'autres sont ple
d'athéisme. » Malgré cette violence de langage, le caractère et la co
duite de Mersenne étaient empreints de modération et de bienveilla
Il était ami des philosophes comme des théologiens, et, parmi les ph
losophes, ceux qu'il aimait le plus après Descartes, étaient Gasse
et Hobbes. Il était aussi lié avec Galilée et Fermat. Il avait voyagé
Hollande et en Italie, et partout il avait formé des relations avec l
esprits distingués qu'il avait rencontrés. C'est que l'amour de la scie
dominait chez lui les emportements de la foi, et qu'apparemment il
se piquait pas d'être très-conséquent dans ses opinions.

Voici les titres des principaux ouvrages de Mersenne : *Quæstiones c leberrimæ in Genesim, cum accurata textus explicatione. In hoc volum athei et deistæ impugnantur, etc.*, in-f°, Paris, 1623. C'est le livre qui co tient le passage cité plus haut; mais il faut remarquer qu'on a suppri dans la plupart des exemplaires la liste que donnait Mersenne des pré tendus athées de son temps; — *L'impiété des déistes et des plus subti libertins, découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*, 2 vol. in-8°, ib., 1624; — *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*, renfermant entre autres des *Questions inouïes* ou *Récréations des savants qui contiennent beaucoup de choses concernant la philosophie et les mathématiques*, 2 vol. in-8°, , ib., 1634; — *La vérité des sciences, contre les sceptiques et les pyrrhoniens*, in-12, ib., 1638. — Indépendamment de ces écrits, qui appartiennent entièrement ou qui tiennent par plusieurs liens à la philosophie, Mersenne a publié une traduction française des *Méchaniques* de Galilée, Paris, 1634; — Une *Harmonie universelle contenant la théorie et la pratique de la musique, etc.*, in-f°, ib., 1836; — Des *Pensées physico-mathématiques* (*Cogitata physico-mathematica*), contenant un traité des mesures, des poids et des monnaies hébraïques, grecques et romaines, et diverses considérations sur l'harmonie, la mécanique et l'hydraulique; enfin, divers traités de géométrie, de mécanique et de physique, tant originaux que traduits des anciens, et publiés sous ce titre général : *Universæ geometriæ mixtæque mathematicæ synopsis*, in-4°, ib., 1644 et 1647. Il existe une *Vie de Mersenne*, publiée par le P. Hilarion de Coste, minime, in-8°, Paris, 1649; et un *Eloge de Mersenne*, par M. Polé, professeur de mathématiques au Mans, in-8°, le Mans, 1816. X.

MÉTAPHYSIQUE. Voulant montrer le rang que devaient tenir parmi tous ses écrits plusieurs traités composés par lui sur les objets les plus abstraits de la pensée humaine, et réunis maintenant en un seul ouvrage, Aristote ou son successeur immédiat, Théophraste, les désigna par cette inscription : Τὰ μετὰ τὰ Φυσικά, *Ce qui doit être lu après les livres de Physique*. Ce titre fit fortune; il devint celui d'une science tout à fait distincte, qui fut regardée comme le but le plus élevé de la philosophie et le couronnement nécessaire de toutes nos autres

aissances. Mais quel est exactement l'objet de cette science ou le précis du mot *métaphysique?* telle est la première question qui ésenta devant nous, et que nous ne pouvons résoudre qu'à l'aide istoire.

métaphysique telle qu'Aristote la comprend, ou ce qu'il appelle om de *philosophie première*, a pour objet l'être en tant qu'être, à-dire l'essence même des choses, considérée indépendamment opriétés particulières ou des modes déterminés qui établissent une ence entre un objet et un autre, les premiers principes de la na- t de la pensée ou les causes les plus élevées de l'existence et de naissance : car, ainsi que le remarque le philosophe grec avec son profond, ces deux choses ne peuvent se séparer; ce n'est que par incipes les plus absolus de la connaissance que nous pourrons at- re ceux de l'existence. Il faut donc les embrasser, les uns et les s, dans une science unique, la plus générale et la plus intéres- que notre esprit puisse concevoir. D'ailleurs, si toute science a but la connaissance des causes et des principes, pourquoi n'y au- l pas, au-dessus des sciences diverses qui recherchent les causes s principes des êtres particuliers, une science générale qui re- che les causes et les principes de tous les êtres?

ns les écoles de l'antiquité dont les principes mêmes, comme ceux epticisme, n'étaient pas incompatibles avec son existence, et dans s celles du moyen âge, la métaphysique, tout en admettant une de diversité de doctrines, a conservé sans interruption le même et le même caractère. La philosophie moderne s'est montrée, en ral, moins précise sur la nature et même la réalité de ses attribu- . On en comprendra facilement la raison : la philosophie moderne, t surtout à fonder la méthode et à revendiquer l'indépendance de ison, s'est beaucoup plus préoccupée de la pensée elle-même que bjets sur lesquels elle s'exerce, et des principes de la connaissance de ceux de l'existence. Nous ne parlerons point de Bacon qui, pre- le mot *métaphysique* dans un sens tout opposé à celui qu'il a reçu usage, l'a appliqué à une partie de la physique, à celle qui a pour les propriétés essentielles des corps et les causes finales des phé- ènes de la nature (*De augmentis et dignitate scientiarum*, lib. III,). Nous remarquerons seulement que l'auteur de l'*Instauratio a* n'a pas nié pour cela la science même à laquelle il enlevait ainsi om, puisqu'il reconnait une *théologie naturelle* uniquement fondée la raison. Pour Descartes, « toute la philosophie est comme un dont les racines sont la métaphysique. » Mais la science qu'il lle ainsi embrasse aussi bien la psychologie et même une partie logique, que la connaissance des principes et de l'essence des s. Nous voyons, en effet, que ses *Méditations métaphysiques* nt à la fois de la certitude, de la méthode, des faits de conscience l'existence de Dieu, de la nature de l'âme, de la réalité du monde ieur. Malebranche approche plus du sens antique du mot lorsqu'il it la métaphysique, les vérités qui peuvent servir de principes aux ces particulières. Au reste, il ne s'est pas borné à cette définition; is offre dans ses œuvres un des plus beaux et des plus vastes sys- s de métaphysique dont la philosophie moderne puisse s'enor-

gueillir. La même observation s'applique à Leibnitz, qui, com taphysicien, se place entre Platon et Aristote, en s'efforçant d miner l'un et l'autre pour les concilier, et dont la méthode, au les doctrines, nous rappelle la science de l'antiquité. Mais Lo faisant dériver toutes nos connaissances de la sensation et d flexion, a ruiné la métaphysique par la base : car la sensation phénomène variable et personnel, ne peut rien nous apprend qui est en soi ou absolument, de l'être universel et nécessair ne voit-il que deux sortes de propositions à l'usage des mé ciens : les unes certaines, mais absolument frivoles, c'est-à- forment de vaines tautologies; les autres instructives, mais hy ques (*Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, c. 8). Condilla chant sur les traces de Locke et renchérissant sur son syst reconnaissant, comme source de nos idées, que la sensation to sans la réflexion, n'est pas plus favorable à la métaphysiqu philosophe anglais, quoiqu'il prétende, par une contradiction cable, fournir les preuves de l'existence de Dieu et de la spirit l'âme. Cela n'a pas empêché le nom de la métaphysique de se n dans son école et dans le langage de la philosophie française siècle, mais avec une signification très-différente de celle qu autrefois. Par exemple, d'Alembert, dans son *Essai sur les de la philosophie* (t. IV de ses *Mélanges*, p. 45 et 46), enseig premier, et même le seul problème de la métaphysique, est l'origine des idées. « Presque toutes les autres questions qu'ell pose sont, dit-il, insolubles ou frivoles; elles sont l'aliment de téméraires ou des esprits faux, et il ne faut pas être étonné s questions subtiles, toujours agitées et jamais résolues, ont fai ser par les bons esprits cette science vide et contentieuse q pelle communément métaphysique. » C'est exactement le mêr ment que celui de Locke, exprimé dans presque les mêmes dont s'est servi l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. métaphysique obtient-elle à peine, dans l'*Encyclopédie*, lignes méprisantes. Cependant, tout en condamnant cette scie ce qui revient au même, en la réduisant à n'être qu'une pa psychologie, d'Alembert, avec cette netteté d'esprit et cette de langage qui le caractérisent, indique quelques-uns de ses p les plus difficiles : « Comment, dit-il, notre âme s'élance- d'elle-même pour s'assurer de l'existence qui n'est pas elle?. ment concluons-nous de nos sensations l'existence des obje rieurs?... Enfin, comment parvenons-nous, par ces mêmes sen à nous former une idée des corps et de l'étendue? » Evidemn ne sont pas là des questions que l'expérience ou l'analyse de tions puisse résoudre.

Sans rendre à la métaphysique ses anciens droits, c'est- connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, nous servir de son langage, la connaissance de la vérité o Kant lui assigna du moins une sphère plus élevée et plus éte la définit l'inventaire systématique de toutes les richesses intell qui proviennent de la raison pure, c'est-à-dire des idées et d cipes que l'intelligence tire de son propre fonds sans le con

périence. Par suite de cette définition, il y reconnaît deux parties : e qui a pour objet de déterminer exactement la valeur et la portée os connaissances *à priori*, ou purement rationnelles : c'est la *cri-*; l'autre qui les rassemble en un seul tout et les coordonne en me : c'est la *doctrine*. Et, de même que dans la critique, on dis- e la critique de la raison théorique, et la critique de la raison pra- e ; la doctrine se partage en métaphysique de la nature et méta- ique des mœurs, selon que l'on considère les principes de la raison leur application au monde extérieur ou à nos propres actions. l'abîme que Kant voulait creuser entre l'être et la pensée, entre principes de nos connaissances et ceux de l'existence, n'est pas longtemps ouvert. Après lui, et dans sa propre patrie, la méta- sique envahit non-seulement la philosophie tout entière, mais emble des connaissances humaines. La pensée fut considérée me l'essence même des choses, se manifestant sous mille formes rses, et fatalement enchaînées les unes aux autres, dans la ure comme dans l'humanité, dans l'histoire comme dans la con- nce.

l résulte de cette énumération rapide des différentes idées qu'on t faites de la métaphysique, depuis l'instant où un homme de génie sayé de la constituer régulièrement, que tous les philosophes, ou ôt toutes les écoles de philosophie, ont reconnu l'existence d'une nce plus générale et plus élevée que les autres, d'une science des cipes de laquelle toutes nos connaissances tiennent leur certitude leur unité. Mais les uns, en cherchant les principes dans la raison dans le fond invariable de l'intelligence humaine, les ont étendus à t ce qui existe, les ont considérés comme l'expression exacte de la ure des choses et comme le fond constitutif de tous les êtres tom- t sous le regard de notre esprit : ce sont les métaphysiciens propre- nt dits. Les autres, en reconnaissant dans la pensée les mêmes élé- nts invariables, les mêmes idées indestructibles, leur refusent toute ilitude et toute communauté d'essence avec les choses, c'est-à-dire te valeur objective, et les représentent comme des formes inhé- tes à notre constitution ou comme des formes particulières à notre lligence : ce sont les partisans du demi-scepticisme ou de la philo- hie idéaliste de Kant. Enfin, d'autres donnent pour principe à notre lligence un simple fait, celui de la sensation ; et ne voyant aucun min ouvert pour passer de ce fait à une connaissance plus élevée, à lque chose d'universel et d'absolu qui existerait soit dans la pensée me, soit hors de la pensée, ils sont forcés d'absorber la métaphy- que dans la psychologie, et la psychologie elle-même dans la ques- n de l'origine des idées, ou plutôt dans l'analyse des sensations. tte manière de concevoir les premiers principes de la science appar- nt aux philosophes sensualistes ou à l'école de Locke et de Condillac. a question de la définition de la métaphysique, telle que l'histoire us la présente, se confond donc entièrement avec celle de l'existence celte science. Il ne s'agit pas de savoir qui l'a bien ou qui l'a mal nie ; le débat porte bien plus haut ; il est entre ceux qui la nient et x qui l'admettent, entre le sensualisme et l'idéalisme d'une part, et l'autre, la croyance à la pleine autorité ou à l'objectivité de la rai

son, ce que nous appellerions volontiers le réalisme, si ce mot n'
pas discrédité par les excès de la scolastique.

Ramené à ces termes, le problème qui devait le premier se prés
à notre attention, celui de l'existence de la métaphysique, se tr
parfaitement résolu : car ce n'est pas seulement la métaphysique
est engagée, mais la totalité des connaissances humaines, ou la f
par laquelle nous nous assurons à la fois de notre propre existence
celle des autres êtres. Si notre raison ne nous trompe pas, si son
tence même n'est pas une vaine illusion, si ce que nous prenons
des principes universels et nécessaires, tels que les idées de temps,
pace, d'infini, de substance, de cause, d'unité, d'ordre, ne se r
pas à de pures formes de la pensée, ou à des signes généraux indi
seulement différentes classes de nos sensations, alors il y a en
une certaine connaissance de la nature réelle des choses, les condi
essentielles de notre intelligence représentent exactement celle
l'existence, et la métaphysique est possible. Dans le cas contraire,
qu'on accepte la doctrine de Kant ou celle de Locke, il faut av
courage, si l'on veut être conséquent, d'aller jusqu'aux dernièr
mites du scepticisme. Le sceptique seul est dispensé d'avoir une
trine sur l'absolu et l'universel, c'est-à-dire sur les principes com
à tous les êtres, parce qu'il déclare ne rien savoir d'aucun être p
culier, ni s'il est, ni ce qu'il est; mais dès que vous parlez, même
ditionnellement, soit d'un esprit, soit d'un corps ou d'un rapport
terminé entre deux idées, j'ai le droit de vous demander quel en
principe constitutif, quel en est la raison dernière; et comme il
impossible de répondre à une telle question en considérant les ch
isolément, vous êtes bientôt forcé, pour donner satisfaction aux l
times exigences de la science, aux lois irrésistibles de la logique,
vous enquérir du principe ou de la raison de tout ce qui est. Au
métaphysique n'est-elle pas moins ancienne que la philosophie, c'
à-dire que la recherche de la vérité par la science, ou la foi de la r
son en elle-même, et elle durera aussi longtemps qu'elle. Sans d
c'est à Aristote qu'appartient la gloire d'avoir nettement défini son
ractère; mais elle remonte dans la Grèce jusqu'à Thalès et à Pythag
on la rencontre dans l'école ionienne comme dans l'école italique, c
Leucippe et Démocrite comme chez les philosophes d'Elée : car
chercher l'essence des choses et les principes de tous les êtres, c'
faire de la métaphysique.

Il n'entre pas dans notre intention d'exposer ici tout un systèm
métaphysique; c'est la science même qui porte ce nom que nous v
lons montrer sous son véritable jour, dont nous cherchons à do
une idée complète et exacte, en nous défendant également de
prévention injuste et d'une confiance exagérée. Que nous reste-
donc à faire après avoir établi que cette science existe, qu'elle rép
à un besoin impérissable de l'esprit humain, et que son but est ré
ment réel, qu'on ne saurait le contester sans ruiner par cela même
fondement de toutes nos connaissances? Il nous reste à indiquer
différents problèmes qu'elle doit se proposer et qui déterminent à
fois ses limites et son plan; il nous reste à discuter la méthode d
elle doit se servir : car c'est faute d'être fixée sur ce point qu'elle a

ent été entraînée dans la carrière des hypothèses et des aventu- enfin nous aurons à examiner quels sont les résultats qu'elle a its jusqu'à présent et ceux qu'on est en droit d'attendre d'elle l'avenir. Nous allons essayer de remplir successivement, et dans indre espace que nous pourrons, ces différentes parties de notre

Le premier problème dont la métaphysique ait à s'occuper, et récisément se présente le dernier dans l'histoire, c'est celui que a soulevé dans la *Critique de la raison pure;* c'est le passage de sée à l'être ou de l'idée à la réalité; c'est le droit que nous avons rmer que les choses que nous concevons nécessairement existent, 'elles existent comme nous les concevons. Tant que ce problème as été résolu, il est impossible d'en résoudre aucun autre d'une re définitive et vraiment satisfaisante pour l'esprit; mais est-il le qu'il soit résolu? Voilà la véritable question. Nous n'éprouvons e hésitation à y répondre affirmativement : car remarquons d'a- que si la solution n'est pas dogmatique elle est évidemment scep- ; qui n'est pas pour la raison est contre la raison. Le moyen que Kant a cru avoir trouvé dans l'idéalisme transcendantal e pure chimère, un état contradictoire qui le fait parler à la fois deux sens opposés. La raison ne peut pas, comme il le pré- , rester subjective, c'est-à-dire relative et contingente, en même qu'elle porte le double caractère de l'universalité et de la né- té. L'universel et le nécessaire ne se présentent à la pensée qu'à dition d'exister dans la nature des choses. Le débat se trouve entre le dogmatisme et le scepticisme; non pas le scepticisme liste et irrémédiable en apparence, qui n'invoque la raison que pour ieux trahir; mais le scepticisme franc, conséquent de Hume, qui implement la raison et ne laisse rien debout que les sensations idées des sensations. Le problème ainsi posé devient une ques- de fait : la raison pourra être constatée comme on constate la sen- ité, et les mêmes preuves qui attesteront son existence rendront oignage de son autorité, nous voulons dire de sa valeur objective, me nous venons de le remarquer à l'instant même, et comme on vera de s'en convaincre par les considérations que nous aurons à enter bientôt sur la méthode.

près avoir établi d'une manière générale la communication de la on avec la nature des êtres, ou de la pensée avec la réalité, il faut idérer celle-ci sous tous les points de vue essentiels qu'elle offre tre intelligence; il faut examiner chacune des idées qui sont, pour dire, la substance même de notre pensée, dans les rapports qu'elles entent entre elles et avec le fond des choses. Ainsi on se deman- ce que c'est que l'unité, la substance, la cause, le temps, l'es- , la durée, l'étendue, l'identité, le bien, l'infini, le possible, écessaire, non-seulement dans l'esprit qui les conçoit ou dans uit intellectuel qui les révèle, mais dans les objets eux-mêmes. sera amené à rechercher si ce sont des êtres, ou des attributs, de simples rapports; on aura à se prononcer, par exemple, au t du temps et de l'espace, pour Leibnitz, ou pour Clarke, ou r Kant; au sujet de la substance, de la cause, de l'être

proprement dit, pour Platon ou pour Aristote, pour Desca Leibnitz, pour Malebranche, Spinoza, ou ce qu'on a appelé e magne la philosophie de la nature. Tous ces éléments, ou, pou avec plus de justesse, ces aspects divers de l'existence, apr été considérés séparément et d'une manière analytique, devr rapprochés les uns des autres et ramenés à une même synthèse

Tous les autres problèmes de la métaphysique sortiront na ment de la solution qu'on aura donnée à celui-ci. Supposez qu arrivé à ce résultat, qu'il n'y a qu'une substance unique dé de conscience et de liberté, on sera tenu d'expliquer l'existe êtres intelligents et libres et de l'ordre moral auquel ils sont On sait que là est précisément la difficulté et du spinozisme et térialisme. Si l'on croit, au contraire, avec quelques philosop modernes, que la pensée seule, c'est-à-dire les notions abstr l'élément purement logique de l'esprit, constitue à lui seul l des choses et le principe de tout ce qui est, alors, au cont faudra rendre compte de tout ce qu'il y a de vie, de force, de lité, d'aveugle passion et de mouvement spontané dans la Enfin, dans tous les cas possibles, on sera obligé de chercher ports des existences particulières et déterminées avec les cc universelles de l'existence, de l'homme avec la nature, de l'esp la matière et de tous deux ensemble avec l'infini. Indépend de ces spéculations générales, il y a encore ce qu'on appelle ha ment la métaphysique de chaque science, et qui n'est qu'une tion des idées métaphysiques aux différentes branches des sances humaines. Ainsi, laissant de côté tous les phénomèn culiers qui se constatent par les sens et les lois qui se détermi le calcul, on voudra savoir, en physique, ce que c'est que la tation, l'électricité, le fluide magnétique; en histoire naturelle c'est que l'organisation ou ces formes animées qui se conserv térables dans les genres et les espèces; en physiologie, ce que la vie et la mort, quel est le principe qui circule dans l'é animale, qui préside à toutes les fonctions et unit sous son les éléments les plus hétérogènes. Personne n'oserait nier l'im de ces questions et l'immense intérêt qui s'y attache; mais de hypothèses contradictoires, souvent extravagantes, par lesque a répondu, on se demande si elles sont à la portée de not intelligence et s'il y a une voie quelconque qui nous ouvre auprès d'elles, c'est-à-dire une méthode qui leur soit applicab

II. Presque toutes les erreurs, ou plutôt les aberrations qu proche à la métaphysique, ont leur origine dans les fausses idé s'est faites de la méthode de cette science. Ainsi les uns ont appliquer exclusivement le procédé des géomètres, c'est-à-di ont cherché à découvrir les principes mêmes de l'existence, l souveraine, par des moyens qui ne donnent que des abst telles que des rapports et des quantités : cette méthode est Spinoza. Les autres, se mettant, en quelque sorte, à la place ou s'identifiant avec lui du premier coup, ont voulu nous expli le développement successif de leurs idées le développement m êtres et la génération éternelle, jamais interrompue de Dieu, de

e l'univers. C'est la marche qu'ont suivie certains philosophes de emagne qui, par une suite indéfinie de distinctions et de combinons arbitraires, présentées sous forme de thèses, de synthèses et tithèses, ont cru avoir mis à nu tous les mystères de la création, les secrets de l'univers. Elle est désignée sous le nom de *procès stique* (*Voyez* Hegel). Enfin, d'autres se sont efforcés de s'élever essus de la raison même et d'atteindre à la suprême vérité, à la emplation de l'infini, en s'affranchissant de toutes les conditions la science impose, par les seules forces de l'enthousiasme et de ur. Cette tentative est le fond commun du mysticisme, le trait nctif de tous les systèmes qu'il a mis au jour depuis l'école d'Andrie jusqu'à Jacob Boehm, Fénelon et Saint-Martin. Comment onner qu'avec de tels procédés : l'inspiration aveugle, une dialectichimérique qui n'a que le nom de commun avec celle de Platon, les définitions, des axiomes arbitraires faussement imités de la métrie; comment s'étonner qu'on soit arrivé à discréditer des reches vers lesquelles l'esprit humain, malgré tant de déplorables es, se sentira toujours entraîné?

e premier de tous les problèmes qui se proposent au métaphysiest, comme on a pu s'en convaincre plus haut, une question de : il s'agit de savoir, d'abord, s'il y a en nous, non-seulement des , mais des croyances universelles et nécessaires; ensuite si ce t pas enlever à ces croyances ou à ces idées le double caractère les distingue, c'est-à-dire l'universalité et la nécessité, que de les idérer comme des formes inhérentes à notre constitution, comme lois relatives et contingentes. Or, le seul moyen de résoudre une tion de fait, c'est la méthode d'observation, c'est l'analyse et périence. L'expérience s'étend aussi bien à nos idées qu'à nos senons, et si elle ne les produit pas elle-même, elle peut, du moins, apprendre si elles existent ou n'existent pas en nous, si elles posent ou non certains caractères qu'il est impossible de leur enlever les détruire. Une fois entré dans cette voie, on se trouve par là e au centre de la réalité, de l'existence, de la vie, où, comme dans ort inacessible, on peut défier tous les sophismes et tous les systèmes. effet, au point de vue de l'observation, les idées universelles sur uelles se fonde la métaphysique cessent d'exister par elles-mêmes e contenir en elles, à l'état d'abstraction où elles nous sont prétées, la raison dernière et l'essence des choses : elles ne peuvent être séparées d'une intelligence qui les conçoit et qui, par conséent, se connaît elle-même, qui a pour caractère distinctif la conance, c'est-à-dire la personnalité, et se trouve, en cette qualité, essairement unie à une existence complète, déterminée, achevée, n différente de la *chose en soi* de Kant, de la substance aveugle Spinoza, et des évolutions indéfinies de la dialectique hegelienne. n'est pas tout : les idées métaphysiques, ou les idées de la raison, même temps que je les conçois comme universelles et nécessaires, montrent en moi qui ne suis ni l'un ni l'autre, se révèlent à une elligence particulière, imparfaite, bornée, qui sait clairement s'appartenir à elle-même et posséder une existence propre. Je suis donc ligé d'admettre en même temps deux consciences, c'est-à-dire deux

existences vraiment distinctes, deux intelligences et non pas seu-ment deux modes ou deux *moments* différents de la pensée : l'une éter-nelle et infinie, siége des idées universelles et nécessaires ; l'autre fi en durée comme en puissance, et qui n'est, pour ainsi dire, qu'un re-flet ou une imitation affaiblie de la première. On remarquera facilem que ni dans l'une ni dans l'autre les idées ne se présentent sous la form d'une série ou d'une chaîne de déductions successives, mais com un tout indivisible et simultané : car chacune d'elles suppose néce-sairement toutes les autres, et semble s'évanouir dès qu'on essaye d l'isoler. Ainsi comment concevoir la cause sans la substance, ou l substance sans la cause, et toutes deux sans l'identité, par conséqu sans l'unité, sans la durée, la durée sans le temps, sans l'infini, l'i-fini sans l'immensité ou l'espace, etc. ? C'est cette simultanéité d idées qui fait l'unité de l'intelligence, et qui donne à la raison, d quelque nature qu'elle se manifeste, un caractère vivant et person

La méthode d'observation, appliquée à la métaphysique, nous off donc ce premier résultat, de substituer la conscience, c'est-à-dire l personnalité intellectuelle à la place des idées abstraites, et d'étab une distinction entre la personne humaine et la personne divine, to en nous montrant l'une comme participant à l'essence de l'autre. Ma quoi ! ne sommes-nous, comme le croyait Descartes, qu'un être pen-sant, une pure intelligence, et hors de nous ou au-dessus de nous n'apercevons-nous rien qu'une intelligence infinie? Cette unité pen-sante que j'appelle du nom de *conscience* peut-elle se séparer de cett unité active que je nomme ma *volonté?* Non assurément, elles m'ap-partiennent toutes deux au même titre ; elles se réunissent, ou plut se confondent dans une même existence, et c'est cet être complex mais indivisible, qu'on appelle *moi*. En effet, je ne saurais voul ou agir sans penser en même temps, puisque chaque détermination d ma volonté est un fait de conscience, et je ne saurais penser sans agi c'est-à-dire sans diriger mon intelligence, sans la porter sur tel o tel objet, sans lui faire suivre telle ou telle route, sans prononcer o suspendre mon jugement. Or, ce que nous venons d'observer au suj de l'intelligence elle-même, ou de la conscience prise dans son unit s'applique aussi aux objets les plus élevés de l'intelligence, à quelque unes des idées de la raison : nous voulons dire que dans le même tem où nous les concevons comme les conditions suprêmes et les élémen universels de la pensée, elles se montrent en nous, à la lumière d l'expérience, comme un principe actif et vivant, comme un être non pas général et abstrait, mais particulier, réel et parfaitement dé-terminé. Ainsi, qu'est-ce que c'est pour moi qu'un unité, une caus une substance? C'est quelque chose qui ressemble, soit en de moindre soit en de plus grandes proportions, à ce que je suis moi-même, à l fond indivisible, actif, permanent, identique, que je m'aperçois être que j'expérimente en moi et que je connais sans interruption ni inter-médiaire. Retranchez cette aperception immédiate de la personne hu-maine, et chacune des idées dont nous parlons ne vous représente que le signe algébrique d'un inconnu. Une fois certain par le plus irr-cusable des témoignages, celui de la conscience, que les noms d cause, de substance, d'unité ne s'appliquent pas seulement à des fa

mes abstraites de la pensée, mais à un être défini, à une substance en action, comme disait Aristote, je ne peux plus admettre hors de moi et au-dessus de moi, pour expliquer les divers phénomènes de mon existence et mon existence elle-même, que des êtres aussi nettement caractérisés que je suis, mais d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne. L'infini même, tout en pénétrant les autres êtres, et les faisant participer diversement de sa vie, de son intelligence, de sa puissance, doit avoir nécessairement son existence et sa conscience propres. Mais comment cela est-il possible que les formes universelles de la pensée, que les caractères par lesquels l'infini se révèle à la conscience, s'appliquent à des êtres particuliers et finis? Je sais que cela est, parce que l'expérience me l'apprend; je ne puis dire comment cela est possible; la solution de ce problème serait l'explication du mystère de la création, ou la science infinie. C'est précisément en voulant porter jusque-là son ambition, que la métaphysique a rencontré ces déplorables échecs qui l'ont discréditée pour longtemps, et qu'au lieu de rester à la tête des sciences elle est retournée vers les théogonies et les cosmogonies qui caractérisent l'enfance de l'esprit humain. Cette dernière observation nous conduit naturellement à examiner, c'est-à-dire à classer et à apprécier de la manière la plus générale, les résultats de la science dont nous nous occupons.

III. Il a existé, et il existera peut-être toujours, deux espèces de métaphysiques : l'une personnelle, aventureuse, hypothétique, où l'on ne cherche qu'à donner des preuves de son génie, où tout est sacrifié à la nouveauté, à la hardiesse, à la chimérique ambition de ne laisser aucune place à l'ignorance ni au doute, de ne laisser aucun problème sans solution, et d'étendre le domaine de la science aussi loin que celui de la vérité; l'autre est l'expression plus ou moins nette, plus ou moins savante, mais à peu près complète, de la raison humaine; et comme la raison se trouve étroitement unie au sentiment, elle répond aussi (et c'est là un de ses caractères les plus distinctifs) aux plus nobles besoins du cœur, elle offre à l'adoration et à l'amour du genre humain un être réel, où l'infinitude se traduit en force, en vie, en intelligence, en sagesse, et qui, selon les paroles de Platon, dans le *Timée*, a produit le monde, non pour obéir à une aveugle nécessité, mais parce qu'il est bon; enfin, elle forme comme un symbole spirituel, comme une tradition intérieure et toujours vivante, au sein de laquelle se rencontrent, en quelque lieu et sous quelque influence que la Providence les ait fait naître, les plus nobles génies de l'humanité. Il n'y a plus aujourd'hui qu'à choisir entre ces deux métaphysiques, car elles ont à peu près fourni leur carrière l'une et l'autre. On pourra sans peine faire briller encore une plus vive lumière sur cette doctrine universelle dont nous venons de parler; on pourra lui donner plus d'unité et de rigueur dans la forme; on ne réussira pas à élargir sa base, et encore moins à la changer. Quant aux systèmes hypothétiques, aux théories ambitieuses avec lesquelles on s'est fait illusion si longtemps, elles ont encore beaucoup moins à espérer : car, partout où la raison et la véritable science sont limitées, l'hypothèse et l'imagination le sont bien davantage, et, au moment où elles élèvent les plus hautaines prétentions à l'originalité, il arrive souvent qu'elles n'ont fait que rajeunir ou étendre quel-

que vielle erreur. Au reste, quels sont aujourd'hui ces systèmes, et quelle valeur ont-ils dans l'état actuel des esprits, quelles nouvelles tentatives leur reste-t-il à faire, quelles nouvelles espérances à concevoir pour l'avenir?

De systèmes métaphysiques, dans le sens rigoureux du mot, et lorsqu'on a mis à part cette métaphysique universelle où l'on reconnaît sans peine, sous une forme de plus en plus réfléchie, la raison même du genre humain, il n'y en a véritablement que quatre. L'un est le dualisme, qui met à peu près sur la même ligne l'esprit et la matière; qui les regarde tous deux comme des principes éternels, nécessaires, infinis, et les fait concourir ensemble à la formation de l'univers. L'autre est le matérialisme, où l'on ne reconnaît pas d'autre existence que celle de la matière et des corps, où tout est expliqué par le développement spontané d'une nature aveugle, répandue également dans toutes les parties du monde, ou par le mouvement fortuit des atomes et les lois de la mécanique. Le troisième, se plaçant précisément au point de vue opposé, ne voit partout qu'esprit et intelligence, ne veut rien admettre qu'un monde spirituel, invisible et supérieur à l'intelligence elle-même. Ce système, selon les limites dans lesquelles il se renferme, selon qu'il s'en tient à la raison ou qu'il aspire à s'élever au-dessus d'elle, prend le nom d'idéalisme ou de mysticisme. Enfin, le dernier et le plus grand de tous, c'est le panthéisme, selon lequel l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue, les phénomènes de l'âme et ceux du corps, se rapportent également, soit comme des attributs, soit comme des modes différents, à un seul et même être, à la fois un et multiple, fini et infini, humanité, nature et Dieu.

On ne peut guère compter le dualisme, qui a disparu, depuis des siècles, de la scène du monde, et qui n'a jamais eu la durée ni l'importance qu'on lui attribue. La matière première des anciens, du moins celle de Platon et d'Aristote, ne représente en aucune manière un être réel, un principe positif qui partage avec Dieu le privilége de l'éternité; elle n'est que la limite inévitable des choses et l'ensemble des conditions qui en déterminent la possibilité: car Dieu lui-même ne peut pas donner l'existence à ce qui est impossible en soi.

Le matérialisme n'inspire plus que le mépris et le dégoût; de son propre mouvement, il s'est retiré de la métaphysique pour se renfermer dans les amphithéâtres de médecine, et ceux-là même qui le conservent encore dans la théorie de l'homme, n'osent plus le conserver comme une explication suffisante de l'univers. Un des derniers apôtres du matérialisme en France et, sans contredit, le plus illustre, Broussais, dans son *Cours de phrénologie*, a écrit ces mots: « L'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature. »

Serait-ce l'idéalisme qui répondrait aux besoins de notre époque et qui serait appelé à recueillir l'héritage des autres systèmes? Dans l'idéalisme, il ne faut pas tant considérer le résultat ou la doctrine, par exemple celle de Platon ou de Descartes, celle de Malebranche ou de Berkeley, que le principe même sur lequel il s'appuie et qui constitue, pour parler comme lui, sa véritable essence. Or, quel est ce principe? Qu'il ne faut pas tenir compte des faits, mais seulement des idées, que

représentent la véritable nature et le fond invariable des choses; es premiers ne nous offrent rien de plus qu'une imitation affaiblie, ne reproduction incomplète des dernières ; par conséquent, que la n n'a rien à apprendre de l'expérience. S'il en est ainsi, il faut, ne nous l'avons démontré plus haut au sujet de la méthode, icer à notre personnalité, qui nous est donnée comme un fait, il renoncer à la liberté, qui en est le caractère le plus essentiel, et, uite, à toute distinction parmi les êtres : car le sentiment de notre ence comme individu, le fait de notre liberté et de notre conscience, le seul fondement réel de cette distinction. L'idéalisme est donc dans l'alternative ou de se confondre avec le panthéisme, comme lui est arrivé souvent, ou de se démentir lui-même en sortant de hère de l'universel, de l'idéal, de l'intelligible pur, c'est-à-dire bstractions. Dans le fait, qu'est-ce que les plus grands interprètes idéalisme, Platon, Descartes, Malebranche, ont fait de la matière s corps ? une idée abstraite, telle que l'espace vide, l'étendue, le être (*Voyez* MATIÈRE). Qu'ont-ils fait de l'âme humaine? une abstraction, à savoir, la pensée. En vain donnent-ils à la pensée nscience, elle n'en est pas moins une simple faculté incapable de ffire à elle-même et de former une existence à part. Aussi le plato- e a-t-il donné naissance au néoplatonisme, et la philosophie de artes ne peut-elle pas être complétement lavée du reproche d'avoir rté avec elle les semences de la doctrine de Spinoza. Pour l'idéa- de Kant, il est bien évident que c'est lui qui a produit la philo- e de la nature et la théorie de l'identité absolue.

mysticisme ne fait qu'ajouter aux difficultés de l'idéalisme des ltés d'une autre espèce. Il admet le principe idéaliste qu'il n'y a le vrai, que rien n'existe véritablement que l'universel, l'absolu, in. Il détourne ses regards avec mépris de ce qu'il y a de parti- , d'individuel, dans la nature et dans l'homme, et, joignant l'ac- la pensée, il cherche à le supprimer dans la pratique de la vie au n d'une entière abnégation de nous-mêmes, par une mort anti- à tous les devoirs, à toutes les affections, à tous les intérêts de nde. Mais au lieu de s'en tenir à la lumière de la raison, il invo- es facultés plus élevées, sans recourir à l'intermédiaire d'aucune ité extérieure; il s'efforce de saisir l'objet exclusif de sa foi et de ifondre avec lui à une hauteur que l'intelligence ne peut atteindre, les régions de l'extase et de l'amour. Il est évident que, dans doctrine, tout est sacrifié, non-seulement à des abstractions, à lées que du moins notre raison peut concevoir et qu'elle conçoit sairement, mais à la plus vide et à la plus repoussante des chi- , à l'inconnu. C'est au fond de cet abîme, où il est impossible de ner le bien du mal et l'existence du néant, que le mysticisme invite à nous précipiter; c'est là qu'il nous montre notre principe re fin, le principe et la fin de tous les êtres. Ce n'est pas nous qui ces conséquences, c'est l'histoire. Partout où le mysticisme , il a méconnu la liberté, la raison, la nature; il a abaissé me jusqu'à lui inspirer la plus coupable indifférence sur ses ac- et sa destinée; il a confondu toutes les idées et toutes les exis- , nous ne disons pas dans le sein de Dieu, mais dans la nuit du

néant qu'il adore à sa place. Ajoutons que le mysticisme n'est pas moins contraire à la religion qu'à la philosophie, au principe de l'autorité qu'à celui du libre examen; sa constante préoccupation a été de les concilier ensemble, et, dans le fait, il n'a abouti qu'à les nier l'un et l'autre.

Le panthéisme seul, tel qu'il a été conçu et développé en Allemagne par deux hommes d'un rare génie, a pu séduire quelque temps des esprits sérieux, et n'est pas incapable de les ébranler encore; mais quels nouveaux développements est-il susceptible de recevoir? Depuis les plus humbles phénomènes de la matière jusqu'à l'être infini, il a eu l'ambition de tout embrasser dans son sein, de tout expliquer, de tout comprendre; et, autant que sa nature et celle de la raison le permettaient, il a réussi dans celle entreprise. Il a subordonné à son point de vue, et comme assimilé à sa substance, non-seulement la philosophie dans toutes ses parties et avec tous les systèmes qu'elle a mis au jour, mais toutes les autres sciences, sans en excepter une; et aux sciences, il a ajouté l'histoire de l'art et de la religion. Enfin, rien ne manque à cette vaste et brillante synthèse, si ce n'est deux choses absolument incompatibles avec le principe du panthéisme, mais dont l'humanité ne fait pas volontiers le sacrifice : la conscience, c'est-à-dire la providence divine et la liberté humaine. Aussi, à peine debout, cette nouvelle tour de Babel, qui devait combler l'intervalle du ciel à la terre, s'est écroulée sous son propre poids; l'un des architectes n'a plus voulu la reconnaître, et s'est mis à construire, sur d'autres fondements, un édifice tout nouveau; les ouvriers qui ont aidé à la bâtir et les hôtes très-divers, théologiens, philosophes, naturalistes, historiens, hommes d'Etat, jurisconsultes, qu'elle avait un instant réunis dans sa magnifique enceinte, se sont dispersés dans toutes les directions, ou sont restés pour se faire la guerre les uns aux autres. En un mot, l'anarchie et la discorde sont aujourd'hui dans l'école de Schelling et de Hegel. La division s'est d'abord établie entre les maîtres, puis elle est descendue aux disciples. Les uns ont conservé le principe idéaliste et le caractère élevé de cet audacieux système; les autres se sont tournés vers le mysticisme; d'autres sont descendus jusqu'au matérialisme le plus abject.

La conclusion qui sort de ces faits, et par laquelle nous voulons finir, c'est que la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit également à peu près leur dernier mot; c'est que la carrière de la métaphysique, au lieu de s'étendre, doit plutôt se restreindre avec le temps. Il est impossible, en effet, que dans une science dont les principes et les limites sont aussi absolus, on ne finisse pas par arriver au but. Ce n'est pas ici, dans le sens propre du mot, le champ des découvertes. Il n'est pas en notre pouvoir de rien ajouter, soit pour le nombre, soit pour la portée et la valeur, aux éléments nécessaires de la raison; il s'agit seulement de n'en rien supprimer, c'est-à-dire de les embrasser tous et tout entiers dans une doctrine également éloignée de toute fausse modestie et de toute chimérique ambition, où la conscience, où la raison du genre humain puisse réellement se reconnaître. Pour cela il faut pratiquer, dans toute sa rigueur, la méthode que nous avons indiquée, la méthode d'observation et d'expérience, analytique et syn-

thétique en même temps, qui ne sépare point la raison de la conscience, ni la conscience de la liberté, ni la liberté du milieu dans lequel elle s'exerce, et des autres forces dont elle suppose l'existence. N'oublions pas que si les idées de la raison ne portent pas en elles-mêmes leur démonstration, ou le signe de leur valeur absolue, il n'y a ni hypothèse, ni raisonnement, ni dialectique qui puissent suppléer à leur insuffisance, car c'est sur elles précisément que reposent la légitimité de toutes les opérations de notre pensée et la certitude de tous les résultats qu'elles peuvent nous offrir. C'est à cette condition que la métaphysique reconquerra le respect et l'influence qu'elle a perdus, qu'elle offrira à la fois une base solide à la spéculation et à la morale; que par la morale elle pourra agir sur la société, affermir les croyances, corriger les doctrines, et soutenir les mœurs.

Une bibliographie de la métaphysique serait celle de la philosophie tout entière; nous nous contenterons donc de renvoyer aux auteurs que nous avons nommés dans le cours de cet article, c'est-à-dire aux maîtres de la science.

MÉTEMPSYCHOSE, par corruption *métempsycose* [de μετά et de ψυχή, passage de l'âme d'un corps dans un autre, transmigration des âmes]. Il est également difficile à l'homme de croire, ou, si l'on peut parler ainsi, de consentir à l'anéantissement de lui-même, et de concevoir une existence complétement différente de celle qu'il possède aujourd'hui, c'est-à-dire une vie indépendante des sens et des lois de l'organisme. De là la supposition que notre âme revêt successivement plusieurs corps, et donne la vie à plusieurs êtres qui ne diffèrent les uns des autres que par leurs formes extérieures; de là l'idée de la métempsychose. L'idée de la métempsychose, que semblent justifier d'ailleurs plusieurs phénomènes de la nature et le cercle où se meuvent les éléments, est donc la première forme sous laquelle le dogme de l'immortalité s'est présenté à l'esprit humain. Aussi la trouvons-nous presque sans exception au berceau de toutes les religions et de toutes les philosophies de l'antiquité, et à mesure qu'elle s'éloigne de son origine, elle semble perdre de son empire et s'offrir à nous avec un caractère plus élevé.

Si nous nous en rapportons au témoignage du père de l'histoire (Hérodote, liv. II, § 123), les Egyptiens furent de tous les peuples le premier qui adopta la croyance de l'immortalité de l'âme, et c'est aussi à eux qu'il attribue l'invention de la métempsychose. Ils pensaient que notre âme, immédiatement après la mort, entrait dans quelque autre animal, appelé à l'instant même à l'existence, et qu'après avoir revêtu les formes de tous les animaux qui vivent sur la terre, dans l'eau et dans les airs, elle revenait, au bout de trois mille ans, dans le corps d'un homme, pour recommencer éternellement le même pèlerinage. C'est la loi des révolutions astronomiques appliquée à la vie humaine. Cependant il paraît qu'à cette manière grossière de concevoir l'immortalité vinrent se joindre plus tard des idées d'un autre ordre; car nous savons par Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. 29) que les Egyptiens croyaient à un empire des morts appelé *amenthès* (c'est-à-dire qui donne et qui reçoit), sur lequel régnait Osiris sous le nom

de Sérapis; et le même fait nous est attesté par la plupart des pei tures que nous offrent les caisses des momies. Suivant Porphyre Abstinentia, lib. VI); il existait chez les Egyptiens une prière par quelle ils demandaient au soleil et aux autres divinités de les admett après leur mort, dans la société des dieux immortels.

Chez les Indiens, beaucoup moins préoccupés des phénomènes monde physique et placés dans une situation plus favorable à la culation, parce que la nature ne leur oppose pas les mêmes obsta l'idée de la métempsychose nous offre un caractère plus métaphys plus universel, et se lie étroitement à celle de l'émanation. La ma le corps, est le dernier degré des émanations de Brahma; par c quent la vie, c'est-à-dire l'union de l'âme avec le corps, est un chéance, un mal. Il en est de même de tout ce qui touche à l des actions, des sensations, des plaisirs comme des peines. La l'âme est de mourir à toutes ces choses afin de s'élever, par la templation, au repos absolu dans le sein de Dieu d'où elle est s Si elle est dans ce monde c'est pour expier les fautes qu'elle a pu mettre dans une vie antérieure, et tant qu'elle ne les a pas répa ou qu'elle n'a pas reconquis par la pénitence et par la science sa reté première, elle est condamnée à passer d'un corps dans un a d'un plus parfait dans un moins parfait et réciproquement, selon qu est elle-même remontée vers le bien ou descendue plus bas dans mal. Telle est la doctrine enseignée dans la philosophie Vaiséchi Selon le système Vedanta, l'âme n'est pas une émanation de Brahi mais une partie de lui-même, et comme une étincelle d'un feu fla boyant sans commencement ni fin. La naissance et la mort lui sont étr gères; elle ne fait que revêtir, pour un instant, une enveloppe c porelle, et dans cet état elle souffre, elle est atteinte par les ténèl de l'ignorance, elle est soumise à la vertu et au vice, et passe suc sivement par plusieurs corps. Le cercle de ses métamorphoses embr toute la nature organisée, depuis la plante jusqu'à l'homme. Il n que la science sacrée qui puisse l'arracher à ce cercle de douleu d'humiliations, pour la rendre au sein de l'âme universelle. C science consiste à dépouiller, non-seulement toute volonté, mais sentiment personnel, toute existence propre, et à se précipite Dieu comme un fleuve se précipite dans la mer.

Nous venons de rencontrer déjà la doctrine de la métempsyc sous deux formes différentes; chez les Indiens elle a un caractère n physique et embrasse à peu près toute la nature, les plantes, les maux et les hommes; chez les Egyptiens elle conserve, au moins dant un temps, un caractère purement physique, et ne sort poi cercle de la vie animale; mais la voici sous une forme nouvelle, co uniquement comme une doctrine morale et renfermée dans la sp de l'humanité : c'est la croyance à la résurrection des morts, qu'elle était professée par les Perses, et que les Perses l'ont ensei aux Juifs. D'après la religion de Zoroastre il y aura un jugement nier pendant lequel tous les morts renaîtront. Chaque âme reconn et retrouvera tout entier le corps auquel elle avait été unie per cette vie. Puis, selon quelle aura été bonne ou méchante, elle tournera avec ce corps en paradis ou en enfer, pour y recevoir l

ɔ ou le châtiment qu'elle aura mérité. Après cette grande
il n'y aura plus de méchants, il n'y aura plus d'enfer, les
ssuscités seront tous purifiés et goûteront, en esprit et en
ie félicité éternelle (Zend Avesta, t. II, p. 414). Il est impos-
ne pas reconnaître ici, malgré les restrictions qui lui sont
;, le même principe qui a prévalu dans l'Inde et dans l'Egypte,
yance que l'âme ne peut se passer entièrement d'un corps;
stence, qui lui est attribuée après la mort dans un lieu de
u de douleur, est une existence incomplète et transitoire; que
ir de toutes ses facultés et les conduire au degré de perfec-
ent dont elles sont susceptibles, elle a besoin de renaître à

oit communément que l'idée de la métempsychose a passé des
ıs aux Grecs; mais cette opinion ne s'accorde pas avec l'his-
ınglemps avant qu'il y eût aucune relation entre les deux peu-
transmigration des âmes était enseignée, au nom d'Orphée,
mystères de la Grèce. Hérodote lui-même, dont le témoignage
ıl fondement de la supposition que nous combattons, distingue
ment entre les anciens et les nouveaux partisans de la mé-
hose (οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον), c'est-à-dire qu'il reconnaît
logme était répandu dans sa patrie avant Pythagore, le pre-
philosophes grecs que l'on dit avoir été initié à la science
e des prêtres égyptiens. Pourquoi donc invoquer la tradition,
s lois naturelles de l'esprit humain suffisent pour expliquer
fait chez les uns et chez les autres? Mais, originale ou em-
la doctrine de la métempsychose a pris, chez les Grecs, un
: conforme au génie de ce peuple, également éloigné du mys-
ıuageux de l'Inde, du naturalisme miraculeux de l'Egypte, et
ropomorphisme surnaturel de la Perse. C'est Pythagore qui lui a
ıbord cette forme plus précise. Il n'admettait pas, avec les sages
s du Gange, que l'âme doive parcourir le cercle de toutes les
:s, il renfermait ses métamorphoses dans les limites de la vie
Il ne la condamnait pas, non plus, comme les prêtres égyp-
entrer fortuitement dans le premier corps qui s'offre à sa ren-
l mettait des conditions à cette union : une certaine conve-
ı, pour parler sa langue, une certaine harmonie, était néces-
lon lui, entre les facultés de l'âme et la forme ou l'organisation
qui devait lui appartenir. Avec cela, il posait les bases d'un
isme plus positif en enseignant expressément que l'âme, sé-
ı corps, a une vie qui lui est propre, dont elle jouit avant de
e sur la terre, et qui constitue la condition des démons ou des
ınfin ces idées ne l'empêchaient pas d'admettre le dogme or-
les châtiments et des récompenses dans un autre monde. Il
que les méchants sont relégués dans le Tartare, où le bruit du
ne cesse de les épouvanter, et où ils sont retenus par les Fu-
s des liens indestructibles. Les bons, au contraire, habitent le
lus élevé de l'univers, où ils mènent entre eux une vie com-
comme celle que les pythagoriciens se proposaient ici-bas
ɜ Laërce, liv. VIII, c. 31; Plutarque, *Non posse suave vivi se-
Epicurum*).

Platon, en adoptant sur ce point la doctrine de Pythagore sayé de la fonder sur quelques preuves, et l'a élevée par l hauteur d'une idée philosophique. Ces preuves, qui sont lon développées dans le *Phédon*, sont au nombre de deux, l'une t l'ordre général de la nature, et l'autre de la conscience humai nature, dit Platon, est gouvernée par la loi des contraires; p seul donc que nous voyons dans son sein la mort succéder à nous sommes obligés de croire que la vie succédera à la mort. leurs, rien ne pouvant naître de rien, si les êtres que nous mourir ne devaient jamais revenir à la vie, tout finirait par s'al dans la mort, et la nature deviendrait un jour semblable à End Si, après avoir consulté les lois générales de l'univers, nous d dons au fond de notre âme, nous y trouverons, selon Platon, le dogme attesté par le fait de la réminiscence. Apprendre, pour n'est pas autre chose que se souvenir. Or, si notre âme se s d'avoir déjà vécu avant de descendre dans ce corps, pourquoi n rions-nous pas qu'en le quittant, elle en pourra animer succ ment plusieurs autres? Mais entre deux vies, s'il ne se prése sur-le-champ un corps préparé pour elle et d'une organisatio forme à l'état de ses facultés, il faut bien qu'elle existe quelqu De là, chez Platon, comme chez Pythagore, la consécration croyance générale à un autre monde. Si cela est ainsi, dit-i les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit néce ment que les âmes sont dans les enfers pendant cet interval elles ne reviendraient pas au monde si elles n'étaient plus. D'a dixième livre de la *République*, le séjour que chaque âme fait d enfers entre une vie et une autre, doit durer mille ans. Mais le de l'immortalité ne se renferme pas, pour Platon, dans ces idé pruntées de la tradition, et qu'il accepte plutôt qu'il ne les Au-dessus de la métempsychose et de cet exil de mille ans que âme doit supporter dans le royaume des ombres, il admet une i talité spirituelle, réservée aux seuls philosophes, et qui consis pas à s'absorber en Dieu, comme l'enseigne la doctrine Védanta à vivre, en quelque sorte, en société avec lui, à participer de reté, de sa félicité et de sa sagesse. C'est là que Platon se mont ticulièrement lui-même, et qu'il brise les liens qui ont tenu av l'esprit confondu avec la matière. « Si l'âme, dit-il, se retire sans conserver aucune souillure du corps, comme n'ayant eu tairement avec lui aucun commerce, mais, au contraire, l'ayant toujours fui, et s'étant toujours recueillie en elle-mê méditant toujours, c'est-à-dire en philosophant avec vérité et prenant effectivement à mourir (car la philosophie n'est-elle p préparation à la mort?); si l'âme se retire, dis-je, en cet ét va à un être semblable à elle, à un être divin, immortel et pl sagesse, dans lequel elle jouit d'une merveilleuse félicité, déli ses erreurs, de son ignorance, de ses craintes, de ses amours tyrannisaient et de tous les autres maux attachés à la nature hu et, comme on le dit de ceux qui sont initiés aux saints mystère passe véritablement avec les dieux toute l'éternité. » Aucun autr tème, soit religieux, soit philosophique, soit avant, soit après l'

'hédon, n'est allé plus loin dans la voie du spiritualisme. Il faut ter que Platon a ennobli l'idée même de la métempsychose, dans imites où il a cru utile de la conserver, en essayant d'y introduire rincipe de la liberté. Ainsi, non content de regarder les différentes litions que notre âme est susceptible de traverser comme des ex-tions qui doivent la purger des fautes commises pendant une vie érieure, il accorde encore, à notre libre arbitre, à nos penchants nels, une grande influence sur le choix de ces conditions. « La faute choix tombera sur nous, Dieu est innocent. » Voilà ce que dit aux s le prophète qu'il introduit dans le récit de Her l'Arménien. Cela certainement difficile à concilier avec la raison, comme il arrive vent quand on entreprend de justifier une tradition aveugle; mais n'est pas moins un effort pour rendre le principe spirituel indépen-t des lois de l'organisme.

'idée de la métempsychose ne mourut pas avec Platon, elle reçut, contraire, de nouveaux développements dans les derniers jours de hilosophie grecque, quand les esprits épuisés songèrent à ressus-r les vieux systèmes, entre autres celui de Pythagore; elle rajeunit uelque sorte dans la fusion qui s'établit alors entre les idées pla-ciennes et les doctrines orientales. Aussi la rencontrons-nous éga-ent dans l'école d'Alexandrie, au sein du judaïsme et chez un Père Eglise. Le principe de l'émanation comme l'entendaient les alexan-s, ou le panthéisme idéaliste, se prête peu, par sa nature, à la rie de la transmigration des âmes : car l'âme, dans ce système, t pas autre chose qu'une idée, et la matière qu'une négation. arquons, en outre, que, selon quelques-uns de ces philosophes, e se fait elle-même son corps. Cependant la métempsychose est e dans l'école de Plotin et d'Ammonius Saccas, mais comme une tion pythagoricienne ou comme un emprunt de la démonologie ntale, non comme une conséquence de ses propres doctrines. : le Syrien Porphyre qui essaya d'accommoder cette idée avec la osophie de son maître. Admettant, comme un fait démontré, l'hy-èse platonicienne de la réminiscence, il enseigne que nous avons existé dans une vie antérieure, que nous y avons commis des s, et que c'est pour les expier que nous sommes revêtus d'un s. Selon que notre conduite passée a été plus ou moins coupable, 'eloppe qui recouvre notre âme est plus ou moins matérielle. Ainsi ns sont unis à un corps aérien, les autres à un corps humain; et supportent cette épreuve avec résignation, en remplissant exac-nt tous les devoirs qu'elle impose, ils remontent par degrés au suprême, en passant par la condition de héros, de dieu intermé-e, d'ange, d'archange, etc. C'est, comme on voit, le spiritualisme 'laton étendu indistinctement à tous les hommes. Observons de que Porphyre ne fait pas descendre la métempsychose jusque la vie animale, quoiqu'il reconnaisse aux animaux une âme douée ensibilité et de raison. En regard de cette échelle spirituelle qui e l'homme à Dieu, Porphyre nous en montre une autre qui descend omme à l'enfer, c'est-à-dire au terme extrême de la dégradation la souffrance : ce sont les démons malfaisants, ou simplement les ons comme nous les appellons aujourd'hui. Ils sont répandus dans

le monde entier, et ce sont eux qui, poursuivant les âmes hu
les contraignent à rentrer dans un corps lorsqu'elles en sont
On reconnaît le fond de cette même doctrine, avec un
plus moral, plus consolant, plus élevé, dans la kabbale
D'après le système des kabbalistes, les âmes, comme tous
particuliers de ce monde, sont destinés à rentrer dans la subs
vine. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes
fections dont le germe indestructible est en elles. Si elles
rempli cette condition dans une première vie, elles en commen
autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours
condition nouvelle où elles trouvent les moyens d'acquérir l
qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse aussitôt
sommes mûrs pour le ciel, ou que notre âme est suffisamm
loppée pour goûter les joies de leur union mystique avec Die
dépend de nous, en refusant de réparer nos fautes et en nous
dans le mal, de le faire durer toujours, c'est-à-dire jusqu'au
de la grande rénovation de l'univers. Ici, comme chez Porp
métempsychose est renfermée dans le cercle de la vie humaine.
cette croyance ne s'était pas seulement fait jour chez les sect
la kabbale, elle existait aussi, indépendamment du dogme
surrection, dans la masse des israélites, où elle s'est maint
longtemps. Entre autres témoignages qui viennent à l'appui de
peut citer ces deux versets de l'Evangile de saint Jean (c. IX,
« En passant, Jésus vit un homme qui était aveugle de nais
ses disciples lui demandèrent : Pour quels péchés cet hom
né aveugle? Est-ce pour les siens ou ceux de ses parents? »
ment, s'il était né aveugle en punition de ses propres péch
pouvait être que pour ceux qu'il avait commis dans une
rieure.

Du judaïsme, cette croyance a passé naturellement dans
christianisme; non pas dans le fond de ses doctrines, ou dar
gnement officiel de l'Eglise, mais dans l'esprit, dans le sentir
ticulier de quelques fidèles encore dominés par l'influence
juives ou païennes. Saint Jérôme nous apprend, dans une le
métriade, que la transmigration des âmes a été longtemps,
premiers chrétiens, l'objet d'un enseignement secret, et se t
tait de l'un à l'autre, dans un petit cercle d'initiés, comm
héréditaire : *Abscondite quasi in foveis viperarum versari,
hæreditario mulo serpere in paucis.* Origène la professe hauter
ses écrits, et l'invoque comme le seul moyen d'expliquer cer
cits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Esaü avant l
sance, l'élection de Jérémie quand il était encore dans le s
mère, et quelques autres faits semblables, qui accuseraien
lui, le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les vertus
fautes d'une vie antérieure. Ce n'est pas encore tout : le prêtre
drie, aussi platonicien au moins que chrétien, entreprend d'
la création elle-même par le dogme de la métempsychose.
d'après lui, ce n'est point pour manifester sa puissance, ni p
éclater sa bonté, que Dieu a donné l'existence à la nature; ma
châtier les âmes qui, avant de naître à ce monde, avaient fai

C'est dans le même dessein que Dieu a entremêlé son ouvrage de d'imperfections, afin que ces intelligences dégradées, qui ont mé- d'être attachées à un corps, fussent assaillies de plus de souffrances. t à peine besoin d'ajouter qu'Origène n'admet pas plus que Por- e et les sectateurs de la kabbale, que l'âme humaine puisse des- re jusqu'à la vie et à l'organisation de la brute.

insi, à mesure que la religion et la philosophie s'éclairent, que prit humain s'éloigne des rêves de son enfance et prend une con- ance plus réfléchie de lui-même, la doctrine de la métempsychose ace, se transforme, se spiritualise, jusqu'à ce qu'elle ait disparu èrement. Cependant nous devons parler ici des efforts qui ont été dans ces derniers temps pour la remettre en honneur, et, si nous vons nous exprimer ainsi, pour la ressusciter elle-même sous une velle forme, comme elle faisait autrefois ressusciter les âmes. Deux vains ont entrepris cette tâche, tous deux de l'école socialiste : l'un l'auteur du livre *de l'Humanité;* l'autre, le fondateur de l'école lanstérienne.

On a pu se convaincre, par les faits que nous venons d'exposer, que la métempsychose chez les anciens n'a jamais exclu le spiri- lisme, mais, au contraire, qu'elle se fondait sur la distinction même l'esprit et du corps, en abandonnant celui-ci seul à la dissolution, réservant le premier pour une vie immortelle, dont une partie it se passer en dehors de la vie ; 2° qu'elle n'a jamais porté atteinte personne humaine, considérée comme un être distinct, ayant sa et sa destinée à part, portant en elle-même le principe de ses ac- s, car c'est précisément en étendant cette responsabilité au delà bornes de la vie, dans le passé comme dans l'avenir, qu'elle essayait se justifier ; 3° qu'elle a toujours été considérée comme un mal, c'est- ire comme un châtiment ou comme une épreuve dont l'homme dé- naturellement s'affranchir, et dont il s'affranchit réellement en chant son âme des biens fugitifs de ce monde. C'est en invoquant principes diamétralement opposés que l'auteur du livre *de l'Huma-* s'est efforcé de rétablir cette vieille croyance. En effet, d'après lui, me n'est pas autre chose qu'un ensemble de phénomènes complète- nt inséparables du corps. Sensation, sentiment, connaissance, tels t ces phénomènes dont aucun ne peut se produire ni se conserver dehors de l'organisme. De plus, l'individu tout entier, l'homme nsidéré à la fois dans son corps et dans son âme, est une simple ma- estation de l'espèce, de l'humanité : car celle-ci représente seule ce 'il y a en nous de persistant, de durable, d'identique, ce que nous pelons notre substance ou notre *moi*. Enfin, la renaissance de l'in- vidu dans l'humanité, laquelle, à son tour, est inséparable de la rre, de la nature, de la vie universelle, est une suite de progrès rs le bien-être, vers la science, vers l'amour, vers la réalisation une perfection inépuisable. Il est facile de voir que cette pré- ndue métempsychose est tout simplement le matérialisme : car si, une part, l'individu n'a rien en propre que de simples phénomènes ui paraissent et s'évanouissent ; si, d'une autre part, l'humanité, est-à-dire notre véritable *moi*, cette substance dans laquelle nous ivons et nous renaîtrons, n'est par elle-même, comme le reconnaît

formellement M. Pierre Leroux, qu'une *virtualité*, un *idéal* qu'on appelle plus communément une abstraction, qu'est-ce d reste de nous après la mort? Absolument rien; l'âme et le (dissolvent du même coup; il y a succession, non résurrection; (à cette félicité réservée à l'avenir, elle n'a rien de commun av et n'est pas plus propre à effrayer le méchant qu'à réjouir l'ho bien. L'auteur de cette doctrine n'est conséquent qu'en un seul c'est lorsqu'après avoir sacrifié l'individu dans l'ordre moral, sorbant dans la société, il cherche aussi à le détruire dans métaphysique.

La croyance à la métempsychose est beaucoup plus formell précise dans le système de Charles Fourier; mais elle y est r tant d'autres chimères, et prend si peu de soin de se justifier p que chose qui ressemble à une observation ou à un raisonneme suffit de l'exposer pour en faire justice. Ce n'est plus un ph qui parle, c'est un prophète qui rend des oracles.

Selon le père de l'école phalanstérienne (*Théorie de l'unité selle*, t. II, p. 304-348), l'âme est immortelle, mais elle ne séparer du corps, et son immortalité embrasse le passé non m l'avenir. Toute la métempsychose est là, et, pour être assur est la vérité, il suffit de remarquer qu'elle est dans les vœux qu'elle est conforme aux intérêts de l'humanité. En effet, dit l où est le vieillard qui ne voulût être sûr de renaître et de r dans une autre vie l'expérience qu'il a acquise dans celle-ci? P que ce désir doit rester sans réalisation, c'est admettre que Die nous tromper. Il faut donc reconnaître que nous avons déjà vé d'être ce que nous sommes, et que plusieurs autres vies nous at les unes renfermées dans le monde ou *intra-mondaines*, les aut une sphère supérieure ou *extra-mondaines*, avec un corps plus des sens plus délicats. Toutes ces vies, au nombre de huit cent d distribuées entre cinq périodes d'inégale étendue et embrassent u de quatre-vingt-un mille ans. De ces quatre-vingt-un mille ans, passerons vingt-sept mille sur notre planète et cinquante-quatre leurs. Au bout de ce temps, toutes les âmes particulières perdant ment de leur existence propre se confondront avec l'âme de notre car les astres sont animés comme les hommes. Le corps de notre sera détruit, et leur âme passera dans un globe entièrement ne une comète de nouvelle formation, pour s'élever de là par un infini de transformations successives aux degrés les plus sublim hiérarchie des mondes. Ainsi, à la métempsychose humaine joindre ce que Fourier appelle la métempsychose sidérale. M revenir à la première, qui nous intéresse le plus directement, quoi elle consiste : La vie qui nous attend, au sortir de ce mond notre existence actuelle ce que la veille est au sommeil, ou ce q existence actuelle est à notre vie antérieure. Notre âme aya corps un simple fluide appelé arome, planera dans les airs comme traversera les rochers ou l'épaisseur de la terre, et jouira c ment de la volupté qu'on éprouve en rêve lorsqu'on croit s'élev l'espace. Nos sens épurés ne rencontreront plus d'obstacles, et plaisirs que nous connaissons aujourd'hui nous seront rendus j

lus durables. Il y a, dans notre vie présente, certains états, tels que
ase et le somnambulisme magnétique, qui nous donnent une faible
de notre existence future; mais si nous la pouvions connaître tout en-
, nous n'y résisterions pas: nous aurions hâte de sortir d'un monde
ous sommes si malheureux et si mal gouvernés, le genre humain
ndrait une hécatombe.

s répéterons ce que nous avons déja dit : on ne discute point de
idées; nous observerons seulement qu'elles sont parfaitement d'ac-
avec la morale de Fourier. Quand on ne reconnaît pas à la vie
ine d'autre but que le plaisir, il faut placer l'immortalité dans les
et nous montrer le ciel sur la terre.

ÉTHODE, du grec μέθοδος, recherche, perquisition; ou bien,
montant à l'étymologie, route, chemin, voie pour arriver, à
rs des obstacles, au but que l'on poursuit.

tte route, cette voie que la philosophie enseigne, est celle qui
e au vrai et au bien; et, au milieu des notions de toute sorte, plus
moins claires, plus ou moins confuses, que l'esprit tire de lui-
e ou du dehors, la philosophie ne peut pas lui rendre de plus
service que de lui donner le fil conducteur qui le doit infailliblement
diriger. C'est là, du moins, la mission de la philosophie. Elle ne l'a
ujours justifiée sans doute; mais les plus grands parmi les sages
précisément ceux qui ont le mieux tenu cette promesse et qui ont
plus pour la méthode.

uit de cette définition même, que la méthode philosophique doit
ssairement avoir ces deux caractères distinctifs : d'abord d'être
rselle; et, en second lieu, d'être purement rationnelle.

méthode est universelle, en ce sens qu'elle doit pouvoir s'appli-
, sans aucune exception, à tous les actes de l'esprit, quels qu'ils
t, depuis ces connaissances délicates et profondes qu'il puise à la
e de la conscience, jusqu'à ces connaissances tout extérieures qui
ttent en rapport avec le monde; depuis les mouvements les plus
ts et les plus intimes de l'intelligence et de la raison, jusqu'à ces
loppements innombrables et presque infinis que prend notre acti-
dans ses relations avec les choses matérielles. Si la méthode phi-
hique n'est pas cela, si elle n'a point cette étendue et cette portée,
s'égare elle-même, et le philosophe qui prétend guider les autres
e premier à méconnaître la route qu'il doit suivre.

est d'autant plus nécessaire d'insister à cet égard, que bien des phi-
phes, même parmi les plus habiles, se sont fait illusion. Ils ont pris des
hodes particulières, spéciales à certains points de la science, pour la
hode elle-même; et, au lieu de lui laisser le vaste et complet domaine
lui appartient, ils l'ont restreinte de manière à lui ôter tout à la fois sa
ndeur et son utilité. Si les philosophes s'y sont trompés, à plus forte
on bien d'autres ont-ils commis la même erreur. Les physiologistes
particulier, c'est-à-dire tous ceux qui étudient la nature, et ce qu'on
elle les sciences d'observation, s'y sont en général mépris. Parce
ils possédaient des méthodes plus ou moins ingénieuses, plus ou
ins puissantes pour les sciences de détail qu'ils cultivaient, ils se
t imaginé qu'ils possédaient la méthode; et, dans l'orgueil d'idées

étroites et incomplètes, ils ont pris plus d'une fois, avec la philos
le ton de maîtres qui ont beaucoup à enseigner et qui se croie
certains de ce qu'ils enseignent. A côté des naturalistes, les mat
ticiens ont élevé des prétentions analogues; et parce qu'en effet
leur science particulière, les méthodes sont à la fois très-nomb
et presque infaillibles, ils ont cru que seuls ils avaient le monoj
la vraie méthode, et ils ont essayé fréquemment, et avec une c
hauteur, de l'imposer à la philosophie. Pascal, par exemple, pr
la méthode des géomètres comme l'idéal de la méthode : la logi
semblait devoir se mettre à l'école des mathématiques, et le seul n
à ses yeux, de traiter avec quelque succès les questions de mé
sique, c'était de les traiter comme on fait des questions d'algèbr
noza partage, jusqu'à un certain point, la même erreur, et il la
plus loin encore que Pascal : il donne aux discussions philoso
la forme même et la sécheresse des démonstrations de géométri
parle de l'âme, de la liberté humaine, et de Dieu avec cette glaci
passibilité qui convient aux mathématiques, sans se demand
seule fois l'origine de ces axiomes dont il se sert et d'où il déd
imperturbables conséquences. Avant Pascal, avant Spinoza,
avait cru aussi qu'il avait découvert la méthode; et parce qu'
tracé quelques règles peu précises à l'observation des phénomèr
turels, il avait pensé qu'il était le législateur de l'esprit humain
lui apportait un nouvel instrument, un nouvel organe.

Cette méprise de Bacon, de Pascal, de Spinoza, d'où est-elle
Uniquement de ce qu'ils ne se sont pas placés à un point de vu
général. Pour les deux premiers de ces philosophes la chose e
dente; pour l'autre, elle l'est un peu moins, quoiqu'elle soit tout a
taine. Spinoza embrasse l'univers dans ses spéculations; il n'oubli
seul point, c'est de s'assurer de ses principes; et il les croit infa
parce qu'il procède par démonstrations, par lemmes, et par

Ainsi, la vraie méthode ne peut se trouver que dans une scien
comme la philosophie, est sans objet spécial, ou, pour mieu
qui a pour objet l'universalité même des choses. Toute scie
poursuit un but spécial et particulier ne recherche ses méthode
vue de ce but même. Les méthodes qu'elle trouve sont, dans cette
parfaitement efficaces; mais, en dehors, elles sont sans vale
exemple, les méthodes de la botanique sont excellentes pour arri
connaissance des plantes; elles ne sont plus applicables à la phys
ni aux mathématiques, ni à la psychologie. La philosophie, a
traire, n'ayant point un objet particulier, cherche et trouve u
thode qui n'a rien, non plus, de particulier, qui s'applique égaleme
à tout, et qui peut conduire l'esprit aussi sûrement dans l'étud
nature que dans sa propre étude. La méthode n'a point alors p
un objet spécial, distinct de tous les autres, qu'il s'agit d'étudi
connaître. Elle peut indifféremment servir à connaître tous les
c'est un instrument général que l'esprit humain s'est créé.

De là vient le second caractère de la méthode : elle doit être
ment rationnelle. La philosophie ne peut la demander qu'à l'
et à l'observation de l'esprit humain lui-même; et c'est la réflex
doit la lui donner.

e problème ainsi posé est à la fois très-simple et très-difficile à ré-
re. En face des facultés dont l'intelligence est douée, il faut qu'elle
ve à sa propre lumière quel est le meilleur emploi qu'elle en puisse
. La recherche de la méthode est donc purement psychologique :
'emprunte rien au monde extérieur ni au témoignage de la sensi-
. Les faits que l'intelligence observe et les principes qu'elle adopte
i sont donnés que dans la conscience. Il semble que rien ne soit
aisé que de les constater, et que tout observateur doit y réussir à
près également bien. Descendre dans ces calmes analyses aussi
ndément qu'il est possible de le faire, pousser jusqu'au sol au delà
el il n'y a plus rien, s'y établir et l'explorer tout entier, voilà ce
faut faire pour fonder la méthode sur une base indestructible et
de; voilà cependant ce que bien peu de philosophes ont essayé, et
le labeur qu'un ou deux seulement ont accompli dans le cours en-
les siècles. Ce n'est pas précisément que l'entreprise soit inacces-
à des efforts vulgaires; ce n'est pas qu'elle exige des facultés ou
forces extraordinaires. Mais il faut se dire avec plus de précision
ne le disent la plupart des philosophes, que cette entreprise est à
r. Il faut voir clairement le but que l'on poursuit, et y marcher
persévérance et résolution. Si tant de génies puissants ont man-
d'une méthode, tout en croyant en avoir une, c'est qu'ils ne
ent pas à l'avance posé assez nettement les conditions de cette re-
che, et qu'ils ont en général procédé plutôt par une sorte d'instinct
par une réflexion suffisamment sûre d'elle-même. Il faut ajouter
les philosophes n'ont fait avancer la méthode qu'en proportion
e de ce qu'ils étaient psychologues; et comme la psychologie a été
rarement étudiée, ainsi qu'elle devait l'être, la méthode, par suite,
bien rarement trouvée et décrite avec exactitude.

n'a point ici la prétention de tracer un cadre complet et infaillible
méthode; mais quand on prend Platon et Descartes pour guides,
t sûr de ne point s'égarer, et si la description n'est pas entière,
era, du moins, exacte et fidèle dans les principaux traits qu'elle
ntera.

esprit, en s'observant, a d'abord à traverser ces notions de tout
, de toute espèce, que les perceptions sensibles auxquelles il a
ès longtemps livré, lui ont transmises. C'est une sorte de chaos et
nfusion qu'il doit écarter de lui, et où se sont perdus bien des ob-
ateurs, même attentifs et scrupuleux. Il faut que l'esprit repousse
es ces vaines et obscures notions, et qu'il arrive jusqu'à se saisir lui-
e, indépendamment de toutes les modifications plus ou moins pro-
es, plus ou moins claires qu'il éprouve. Ce reploiement de l'esprit
lui-même, la réflexion proprement dite, qui n'a pour objet que
rit qui réfléchit, est le fait fondamental sans lequel il n'y a point
méthode. Tant qu'on n'en est point arrivé à ce degré d'abstraction,
ne dans ces délicats phénomènes on n'a point séparé de l'esprit ce
n'est pas lui, pour n'observer et ne sentir que lui seul, on est resté
oitié route, et l'on n'a point atteint le véritable point de départ; on
t arrêté aux abords de l'esprit, on n'a point pénétré jusqu'à l'esprit
-même. Mais une fois qu'on s'est aperçu, et qu'on a eu pleine con-
nce de soi, il ne s'agit plus que de fixer ce phénomène fugitif, au-

tant du moins qu'il peut être fixé, et de le rappeler, par une pati
et profonde habitude, toutes les fois que l'observation le réclame et
a besoin. Cette aperception primitive de l'esprit qui se sait et se
couvre lui-même, est précisément ce qui fait le *moi*, la personne
maine, avec les facultés que Dieu nous a données et qui constit
toute la dignité, toute la valeur, toute la puissance de notre nature
vilégiée. C'est là ce qui fait de l'être humain un être à part dan
création, c'est là ce qui le distingue profondément de tous les êtres
més quels qu'ils soient, c'est là précisément ce qu'on veut dire q
on soutient que les animaux ne sont pas doués de pensée et de rai
tandis que tous les hommes sont doués, bien qu'à des degrés diver
l'une et de l'autre.

Cette intuition primitive de l'esprit a plusieurs caractères ; mais i
est deux surtout qui méritent d'être remarqués :

1°. Elle est d'une évidence incomparable. L'esprit, en se voyant
même, s'affirme avec une foi imperturbable ; il douterait plutôt
monde extérieur qu'il ne douterait de soi. Cette intuition est acco
gnée d'une telle clarté qu'elle est irrésistible ; et le scepticisme le
aveugle et le plus résolu ne peut aller jusqu'à la méconnaître ou
nier, parce qu'il n'est pas un de ses doutes les plus audacieux qui
plique et ne révèle cette primitive affirmation à laquelle il ne
échapper, même au prix des plus monstrueuses contradictions.

2°. En second lieu, l'aperception primitive de l'esprit s'attache à
fait vivant, et ce fait est tellement uni au fait de notre propre exist
qu'il est impossible d'affirmer l'un sans affirmer l'autre du même c
Descartes ne peut pas distinguer la pensée de l'existence ; il ne
pas séparer la première de la seconde ; et c'est avec toute raison
soutenait qu'il ne tire pas l'une de l'autre par voie de conséquence
que le *je pense, donc je suis*, n'est pas un syllogisme. Il pouvait
mettre au défi tous ses contradicteurs ; et, pour repousser tous le
arguments, il n'avait qu'à les renvoyer à l'examen de leur propre
science, toujours prête à leur livrer, dans son éclatante complexi
l'identité absolue de ces deux termes : être et penser.

Ainsi, ce que l'esprit trouve d'abord quand il rentre en soi, c'est
même ; et il se voit avec une prodigieuse et infaillible clarté qui,
profondeurs de la conscience, se projette sur les objets extérieurs à
degrés divers, et dans des proportions que mille causes peuvent
varier, sans que rien puisse jamais la détruire.

Mais ces clartés intérieures qu'il faut rechercher avant tout, si l'
veut connaître et suivre le véritable chemin, ne sont pas sans dange
Au seuil même de la méthode, elles peuvent nous égarer. C'est elles
doivent nous guider : elles peuvent nous éblouir. Ces profondeurs
quent parfois de nous donner le vertige. Il faut, pour les sonder,
regards bien fermes et bien sûrs d'eux-mêmes ; et il en est très-peu
aient pu soutenir tant de lumières et pénétrer tant de mystères
nous en portons en nous. Le mysticisme est là avec toutes ses folies
même ses sacriléges. Dieu est dans notre âme comme il est dans
reste du monde ; il y est même plus que partout ailleurs, parce que
pensée et l'intelligence viennent de lui plus directement encore
toute autre chose. Il arrive donc souvent que l'homme, en rentrant

prend jusqu'à ce point de prétendre y étudier Dieu, quand il
rtout s'y étudier lui-même. La confusion est aussi facile
dangereuse, et plus d'un philosophe a glissé sur cette pente
ont pas toujours retenus les plus prudents génies.
igit pas ici de décrire le mysticisme dans tous ses principes et
conséquences redoutables. Ce tableau a été souvent et très-
tracé. Il n'est pas un esprit sensé qui ne voie les erreurs et
le cette doctrine. Tout ce qu'il importe, c'est qu'on connaisse
urce de laquelle il sort, et qu'on sache non pas ce qui le jus-
ce qui l'égare. Remonter jusqu'à cette source cachée, con-
qu'elle est, établir qu'elle est celle même où se puise la vraie
voilà tout ce qu'on veut faire, en ce moment, pour signaler
r les écueils du mysticisme. Le mysticisme, comme la vraie
emprunte son point de départ à la psychologie; seulement,
ne observation attentive, limitée, précise de la conscience,
aller à tous les excès, à toutes les obscurités du sentiment.
e du monde intérieur le frappe d'un enthousiasme qui l'enivre
le : il n'étudie pas, il se passionne; et, dans les natures ar-
rigoureuses, les élans d'admiration et d'amour auxquels il se
orter, n'ont plus de bornes et sont bientôt aussi déplorables
se en est sainte et pure. En présence de ces splendeurs qu'on
en soi, on en arrive bientôt à oublier, à dédaigner le monde
duquel on vit; et, pour chercher Dieu, le sentir et lui plaire,
nce par manquer à tous les devoirs qu'il nous impose.
vrai que le mysticisme part de la même source que la mé-
les systèmes qui l'ont produit sont précisément les systèmes
plus fait pour la méthode et la psychologie; dans l'antiquité,
sme alexandrin est né du platonisme. Dans les temps mo-
pinoza et Malebranche sont des fils directs, quoique assez
nes, de Descartes, qui, mal interprété par eux, les a égarés
a peut-être contribué à égarer Fénelon; et, de nos jours,
tions d'une partie des mystiques allemands se rattachent
nt aux recherches trop peu exactes de Kant sur la raison

veut pas dire que le mysticisme soit le moins du monde une
ce inévitable des investigations par lesquelles la psychologie
raie méthode. Non, sans doute, en suivant Platon et Descar-
est pas tenu de devenir mystique; et, si l'on comprend bien
expérimentés, on est même assuré d'éviter les faux pas où
nt tombés. Mais, il faut bien qu'on le sache, le péril est proche,
e tant d'esprits y ont succombé, il est prudent d'y songer
t de s'en défendre.
l'aperception de l'esprit par lui-même, son affirmation imper-
le la pensée qui le constitue, et de son existence, tel est le
ait que la réflexion nous donne. C'est l'*aliquid inconcussum*,
le à tout scepticisme, que recherchait Descartes, et, qu'à
le, nous devons tous trouver ainsi que lui, en prenant le
l'il nous trace et en rentrant en nous.
à côté du principe de notre propre pensée, fondement réel,
, vivant, universel, de tous les autres principes, nous décou-

vrons dans la conscience des données d'un tout autre ordre, non
importantes et non moins claires, bien qu'elles soient toutes différ
Ces données sont de deux espèces principales, et, réunies à celles
constituent et nous révèlent le *moi*, elles embrassent dans leur éte
sans limites l'infini, tel qu'il est donné à l'homme de le connaître e
le comprendre.

Ces données nouvelles sont ou supérieures à l'homme, et, fécond
par un saine psychologie, elles peuvent fonder la seule et vraie théodic
ou bien elles sont inférieures à l'homme, en ce que nous les rece
du monde où nous vivons, et qui vaut moins que nous, bien qu'il s
ainsi que nous, l'œuvre de celui qui a tout créé.

Il y a dans la conscience, auprès et au-dessus du sentiment du m
toujours présent, toujours actuel, d'autres principes que la réfle
développe en les éclaircissant, et qui rattachent l'homme imméd
ment à Dieu. Cet être que nous sommes, d'où vient-il? qui nous
donné? Cette pensée du fini, que nous atteignons directement en n
suppose invinciblement cette autre pensée d'un infini sans lequel le
ne peut être ni se comprendre. Suivons ces notions, creusons-les a
Descartes; et, grâce à ses conseils, nous trouverons au fond de n
être, de notre pensée, de notre existence, ces solides et incompar
démonstrations que le philosophe met au-dessus des démonstra
tant vantées de la géométrie, qui, pour le vulgaire, sont aussi irré
bles que simples. Il faut lire dans Descartes lui-même, et surtout
les *Méditations*, ces analyses que personne avant lui, personne a
lui, n'a décrites avec autant de clarté et d'exactitude. Ne les résum
même pas ici : ce serait peine fort inutile; mais disons que la v
méthode, qui nous donne d'abord la conscience de notre pensée et
notre être, nous donne tout à la fois l'idée et l'existence de Dieu, a
manifeste pour les yeux qui ne se ferment pas volontairement à c
irrésistible lumière, que l'idée même de notre propre vie. Par là, re
quons-le bien, la philosophie est aussi religieuse qu'elle est profo
et méthodique; et les doctrines qui ont le mieux compris Dieu, et l
rapports de l'homme à Dieu, sont celles aussi qui ont le mieux pr
qué la méthode et le plus cultivé la psychologie.

Enfin, au-dessous de ce monde où s'élève la pensée sous le ciel cal
et serein de la conscience, il en est un autre où la pensée pénètre aus
mais, en quelque sorte, en s'abaissant : c'est le monde sensible. Il e
certain d'une certitude absolue que, dans la conscience, outre le mo
outre l'idée de Dieu et de l'infini, il y a cette autre idée tout aussi cla
du monde extérieur, se produisant à nous dans ces innombrables phé
nomènes qui s'écoulent et passent perpétuellement sous l'œil de not
esprit.

D'où viennent ces phénomènes? comment arrivent-ils jusqu'à l'es
prit?

De ces deux questions, la première reçoit une réponse infaillible
simple. Ces phénomènes ont des causes extérieures à nous : ces caus
sont dans le monde du dehors. Nous n'en pouvons douter et nous affi
mons l'existence de ce monde aussi fermement que nous affirmons
nôtre.

Quant à la seconde question, elle est des plus obscures et des pl

tales. Jusqu'à présent, il n'est pas un système qui en ait donné explication satisfaisante et complète. Évidemment le monde du ors ne nous est connu que par l'intervention de la conscience dans elle il a, en quelque sorte, son contre-coup. Il ne suffit pas de sentir que la sensation ait quelque signification; il faut, en outre, l'aper-ir; en d'autres termes, il faut sentir que l'on sent. Autrement les oignages que la sensibilité nous apporte seraient pour nous comme n'étaient pas. Ce point est incontestable : et c'est là ce qui fait que olution la plus simple, la plus naturelle et la plus vulgaire du pro-ne, c'est de croire que les idées que nous avons du monde extérieur sont comme des images et des représentations. Une analyse plus ntive et plus scientifique a démontré que cette théorie était insou-ble, et qu'elle ne faisait que reculer la difficulté, loin de la résoudre. d a rendu son nom illustre en l'attachant à cette réfutation victo-se; mais le système qu'il a tenté de substituer à celui qu'il détrui-n'a fait qu'attester le phénomène sans l'expliquer. Oui, nous avons la perception que nous révèle notre conscience, la connaissance du nde extérieur; oui, nous croyons irrésistiblement à l'existence de monde, et le scepticisme qui la nie est à peu près aussi insensé que i qui nie notre propre existence et la pensée que nous en avons.

Mais la solution de ce problème toujours pendante, bien qu'elle ait essayée par les plus beaux génies, importe assez peu à la méthode. quelque moyen que les notions du monde extérieur arrivent à la science, elles y sont, évidentes, incontestables et nécessaires. Si la hode en a besoin, elle peut les y puiser avec tout autant de sécurité lle y puise la notion du *moi* et l'idée de Dieu. Elle n'a pas plus à ter des données de la sensibilité qu'elle ne doute des données de la on. C'est le corps, nous le savons de science certaine, qui nous smet toutes les notions sensibles; le corps a ses obscurités, il a ses nes, conditions que Dieu impose à l'homme et auxquelles l'homme peut se soustraire. C'est de là que viennent toutes les difficultés d'un blème que la science n'a point encore su résoudre. Mais en laissant difficultés pour ce qu'elles sont, la raison peut si bien se servir notions du monde, telles qu'elles apparaissent dans la con-nce, que parfois ces notions ont suffi au philosophe pour reconstruire monde dont elles sont des indices. Descartes se passe, pour faire ivers qu'il décrit, de l'observation directe des faits : son monde est onnel; et, sur les traces qu'a laissées en lui l'action antérieure de la ibilité, il édifie tout un système qui, sans être réel, ne contredit en la réalité, parce qu'il en vient, à l'insu même du philosophe. L'es-de l'homme est perpétuellement le réceptacle d'une foule de sen-ons de tout degré, de tout ordre, qu'il subit presque toutes, sans le ir, sans les connaître. Celles qu'il observe distinctement en lui au nent où elles le frappent, sont peut-être les moins nombreuses de es, quoi qu'elles doivent être les plus fécondes pour sa pensée et son activité. Mais lorsque plus tard la réflexion vient essayer de tre l'ordre dans ce chaos, elle y trouve des matériaux de toute es-qu'elle ne crée pas; seulement, elle les emploie à son gré et elle t en faire un très-solide édifice.

l y a donc dans la conscience trois termes que nous y pouvons re-

trouver sans cesse, qui se supposent et s'enchaînent mutuellement : l moi, Dieu et le monde. Celui qui importe le plus, et l'on pourrait d uniquement, à la méthode, c'est le premier. Les préceptes et les règ qu'elle tirera de celui-là, lui serviront à comprendre les deux autr et pour le monde en particulier, la méthode pourra donner des règ spéciales qui apprendront à le mieux observer : mais ces règles mê ne seront que le reflet et l'écho de celles qu'elle aura empruntée l'observation directe du *moi*.

Je laisse de côté ces autres connaissances bien autrement graves utiles que la conscience bien observée nous procure : la connaissa directe, intuitive de la spiritualité de l'âme, de sa liberté, de son r port à Dieu, sa loi et sa perfection. Tout ceci importe à la destinée rale de l'homme, à son bonheur ici-bas, à ses espérances, à sa mais ces notions, tout importantes qu'elles sont, ne se rattachent directement à la méthode; et elle peut les négliger provisoirement, à y revenir plus tard, à la fois pour les approfondir et pour les ap quer à la conduite même de la vie et au salut de l'homme.

Quelles seront donc les règles de la méthode proprement dite?

Descartes les a réduites à quatre, et il a cru qu'elles étaient su santes « pourvu qu'on prît une ferme et constante résolution de ne manquer une seule fois à les observer. » Toutes connues qu'elles s il est bon de les rappeler encore une fois.

La première et la plus importante de toutes, celle qui peut mê suffire à elle seule, c'est « de ne recevoir jamais aucune chose p vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. — La seconde, diviser chacune des difficultés qu'on veut examiner, en autant de p celles qu'il se peut et qu'il est requis pour les mieux résoudre. — l troisième, de conduire, par ordre, ses pensées, en commençant par l objets les plus simples, pour monter peu à peu, comme par dégrés, à l connaissance des plus composés. — La quatrième enfin, de faire p tout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que l' soit assuré de ne rien omettre. »

Ces règles, parfaitement justes, parfaitement utiles, sortent du fo même de la conscience; et, sous une forme un peu différente, elles n sont que la description et la contre-épreuve du *moi* lui-même. Elles o tous ses caractères, et ne font que le reproduire aux divers points de vue qu'il présente à l'observation attentive de la conscience.

Ce qui frappe tout d'abord dans l'aperception intime et réfléchie du *moi* par lui-même, c'est la prodigieuse clarté de cette notion et sa indiscutable certitude. Nous croyons à nous-mêmes d'une foi inébranlable, parce que la notion que nous avons de notre pensée est d'une évidence contre laquelle rien ne peut lutter, qu'à la condition de l'égarement et de la folie. Cette notion est vraie, pour nous, d'une vérité absolue, immédiate, invincible. L'évidence sera donc le criterium de la vérité, et ce serait vouloir nous nier nous-mêmes contre le témoignage criant de notre conscience, que de résister à prendre pour vraie toute notion qui nous apparaîtra sous une évidence analogue. Sans doute, il n'en est pas une qui puisse jamais égaler en clarté la connaissance du *moi*; mais toutes les notions, soit du dehors, soit du dedans, auront droit à notre créance en proportion même qu'elles se rapprocheront de

nparable lumière. L'évidence des notions sensibles, l'évi-
rtains principes de la raison se fondent, en dernière analyse,
ridence primitive. Sans le *moi*, qui a pleine et manifeste
de lui-même, nous ne connaîtrions rien d'une connaissance
ıtelligente, et nous serions réduits à cette condition que Des-
ıllerait automatique, et qui, selon toute apparence, est celle
ınimaux.

évidence, de quelque degré, de quelque nature qu'elle soit,
à cette première évidence, il s'ensuit que l'évidence sera
règle de la méthode. Toute notion obscure doit être pour
près comme si elle n'était pas, et, dans cette carrière où nous
à marcher, on n'avance sûrement qu'à la clarté de ce flam-
ıilosophie ne peut pas, à l'entrée de sa route, poser un point
la fois plus solide et moins contestable. Les mathématiques
ıutres sciences dites exactes, font grand usage de l'évidence,
mes sans lesquels elles ne seraient pas n'y sont possibles
qu'ils sont évidents. La philosophie n'a donc pas le mono-
idence; mais elle seule en a le secret, parce qu'elle remonte
source intime et profonde d'où sort l'évidence, et où les
ıces se contentent de puiser sans même savoir qu'elles y

ıde règle se rapporte encore au *moi* et se modèle sur lui
la première. En fait, il n'y a rien de plus simple que le
cette aperception qu'il a de lui-même. Dans tout autre acte
il y a toujours nécessairement deux termes : l'esprit qui
pensée, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet. Ici, au contraire,
prit s'observe et réfléchit, c'est-à-dire quand il se prend
pour objet de sa propre pensée, il n'y a vraiment qu'un
ue. L'abstraction pourra bien toujours distinguer l'esprit
le l'esprit observé; mais ce n'est là qu'une nécessité de lan-
sorte de subtilité qui ne change pas la nature des choses; et,
n'y a pas deux termes; il n'y en a qu'un, doué si l'on veut
eilleuse complexité, mais qui ne perd rien de son unité es-
ırce qu'il se présente tout à la fois sous deux aspects qu'il
de discerner et d'exprimer. C'est même cette simplicité
moi qui constitue l'évidence absolue du phénomène. Il s'en-
même que l'évidence issue du *moi* devait être le criterium
t irréfragable de toutes les autres notions, de même aussi,
ions seront simples, plus elles seront évidentes. La méthode
raison de recommander, pour seconde règle, de diviser les
ıutant de parcelles qu'il se peut, persuadée qu'elle arrivera,
ren, à la solution plus facile et plus complète des difficultés
rencontre.

seconde règle n'est pas moins certaine ni moins féconde que
; et, comme elle, c'est d'une observation exacte du fait
la réflexion qu'elle découle.

ème n'est qu'une suite nécessaire de la seconde. On ne dé-
ıe pour arriver à mieux comprendre et à se rendre compte
nent des choses. C'est bien le simple que l'on cherche et
tteint par une analyse clairvoyante et attentive; mais le

simple n'existe point dans la réalité, si ce n'est dans le fait unique l'aperception primitive. Partout ailleurs, le réel c'est le composé; pour comprendre le réel lui-même, il faut reformer, par une synth puissante, ce tout que l'analyse avait réduit en fragments et en pou sière.

La quatrième règle, enfin, sort de la troisième tout aussi directem que la troisième sortait de la seconde. La synthèse serait incomplè menteuse si elle ne reproduisait pas tous les éléments sans except qui entrent dans la réalité et qui la constituent. Il faut donc s'assu par des dénombrements et des revues scrupuleuses et générales qu n'a rien omis, et que ce délicat inventaire n'a rien laissé échapper prise de l'intelligence attentive.

On ne voudrait pas pousser les analogies trop loin et les fausser les exagérant; mais il faut pourtant ici en signaler encore une. Le aussi, en s'observant lui-même, a ce double et inévitable mouvem d'analyse et de synthèse : il se décompose, en quelque sorte, pou mieux saisir; et pourtant la loi même de sa nécessaire unité le ram à une synthèse qu'il ne peut ni détruire ni mutiler.

Ainsi l'évidence et la simplicité du *moi*, voilà les deux premi bases de la méthode; l'ordre et l'intégrité des notions, voilà les d secondes; et, comme le dit Descartes, ces quatre règles, si elles comprennent pas tout, suffisent cependant, parce que tout en peut giquement découler.

On doit voir maintenant avec quelque netteté ce qu'est la méth proprement dite. On doit voir que celle dont on vient de présente trop rapide et grossière esquisse, porte précisément les deux car tères que nous demandions à la vraie méthode : elle est universell rationnelle. D'abord, il n'y a pas un seul acte, une seule application, seul développement de l'esprit, quel qu'il puisse être, quel qu'en l'objet, qui ne puisse l'employer ou même qui puisse s'en passer. second lieu, ce n'est pas à une source extérieure qu'elle emprunte données : elle les tire toutes, sans exception, du fond même de la r son et de la conscience; et c'est sur le fait toujours présent, toujo vivant du *moi*, qu'elle bâtit son édifice inébranlable et infini.

Si ceci est vrai, on voit ce que valent ces prétendues méthodes qu' appelle méthode syllogistique, méthode géométrique, méthode induc tive, déductive, méthode de division, méthode de composition, etc., Ces méthodes ont certainement leur vérité et leurs applications utile dans le domaine qui leur est propre, elles sont efficaces, puissante parfois même infaillibles. Mais ces méthodes, et toutes celles qu'em ploient les sciences particulières, ne sont pas la méthode : elles n' sont que des conséquences plus ou moins éloignées, plus ou moi obscures, des résultats plus ou moins heureux, plus ou moins intell gents et réfléchis. Au-dessus d'elles, la vraie méthode s'élève pour l dominer, les soutenir et les vivifier. Elle est impliquée profondém dans toutes les autres, qui, le plus souvent, la méconnaissent tout en laissant guider par elle, et qui puisent leur force en elle seule sans discerner. Il n'y a que la philosophie qui la possède dans toute s étendue et dans toute sa fécondité.

C'est la méthode ainsi comprise qui donne à l'intelligence humai

cret de sa nature et de sa puissance. Tant que le philosophe n'est arrivé, par ses efforts persévérants, jusqu'à ce sanctuaire de la ience, tant qu'il n'a pas découvert et sondé cette source intaris- et presque divine, il s'ignore encore lui-même; et, quel que soit eurs son génie et ses œuvres, il n'a point vraiment mérité le noble que le vulgaire lui donne : l'ami de la sagesse n'est alors guère sage que ceux qui l'admirent sans le comprendre. Il ne se com- d pas entièrement lui-même. La méthode est le fond même de la sophie, et voilà comment on a quelquefois confondu la philosophie méthode, bien qu'il y ait entre elles cette différence essentielle, que emière n'est que l'instrument de la seconde. C'est là aussi ce qui ue le père de la méthode, dans les temps modernes, est appelé le de la philosophie; et si nous relevons de Descartes, si les siècles en nt désormais relever, sans qu'il soit désormais permis de s'écarter de ite indiquée par lui, c'est qu'il a décrit la vraie méthode avec plus gueur et d'exactitude qu'aucun autre philosophe, et qu'il n'est plus ble, sans s'égarer, de ne pas se rendre à cette lumière supérieure. reste, pour rester fidèle aux conseils de Descartes, et pour en rer toute l'utilité, il faudrait aller jusqu'à indiquer dans la pratique récautions délicates et prudentes que réclame cet exercice de la xion. Il ne suffit pas de comprendre une fois, même très-nettement, l'est la méthode et ce qu'elle doit être; il faut revenir fréquemment es idées intimes et s'en faire une durable habitude. Il est certain la disposition matérielle du corps et l'organisation physiologique nt pas sans influence sur cette activité intérieure de l'esprit. La tem- nce tant prescrite par la sagesse, et qui, selon Platon, est une partie vertu, est, en ceci, une condition presque indispensable du succès. me est livrée au trouble des passions, si elles agitent et boule- ent le corps, la réflexion est presque impossible dans le sens dont parlons ici; et ses efforts, si elle en fait, sont à peu près impuis- s et stériles. Ceci nous aide à comprendre dans Descartes ses re- mandations nombreuses et si vives sur les soins qu'exige la santé, et cette surveillance du corps qui doit tourner au profit de la réflexion. xemple personnel de Descartes doit nous instruire; et cette attention utieuse qui, dans les natures vulgaires, est un signe de faiblesse, rien ôté à la sienne de sa décision et de sa vigueur. On peut croire si que cette imperturbable santé dont jouissait Socrate, et qu'atteste le oignage de Platon, n'a pas peu contribué à l'énergie de ces contem- tions intérieures qui ont pris en lui un caractère presque surhumain. sont là des soins que connaît fort bien, en général, le mysticisme; heureusement il les pousse à l'excès, et ses exagérations ne vont rien aussi loin que dans cet ascétisme; il ne recule même pas de- l'extravagance. Mais il faut bien savoir qu'ici encore le mysticisme t pas dans une complète erreur. Le philosophe le plus sage et le réservé partage ces préoccupations, qu'il restreint d'ailleurs dans ustes limites, tandis que le mysticisme ne connaît pas de bornes. on, qui n'est pas mystique, va cependant jusqu'à dire que la phi- ph un apprentissage de la mort; et le frein qu'il impose au s ssant pour que l'âme en soit, en quelque sorte, déli-

simple n'existe point dans la réalité, si ce n'est dans le fait unique l'aperception primitive. Partout ailleurs, le réel c'est le composé; pour comprendre le réel lui-même, il faut reformer, par une synth puissante, ce tout que l'analyse avait réduit en fragments et en po sière.

La quatrième règle, enfin, sort de la troisième tout aussi directem que la troisième sortait de la seconde. La synthèse serait incomplè menteuse si elle ne reproduisait pas tous les éléments sans excep qui entrent dans la réalité et qui la constituent. Il faut donc s'assu par des dénombrements et des revues scrupuleuses et générales qu n'a rien omis, et que ce délicat inventaire n'a rien laissé échapper prise de l'intelligence attentive.

On ne voudrait pas pousser les analogies trop loin et les fausser les exagérant; mais il faut pourtant ici en signaler encore une. Le aussi, en s'observant lui-même, a ce double et inévitable mouvem d'analyse et de synthèse : il se décompose, en quelque sorte, pour mieux saisir; et pourtant la loi même de sa nécessaire unité le rame à une synthèse qu'il ne peut ni détruire ni mutiler.

Ainsi l'évidence et la simplicité du *moi*, voilà les deux premiè bases de la méthode; l'ordre et l'intégrité des notions, voilà les de secondes; et, comme le dit Descartes, ces quatre règles, si elle comprennent pas tout, suffisent cependant, parce que tout en peut l giquement découler.

On doit voir maintenant avec quelque netteté ce qu'est la métho proprement dite. On doit voir que celle dont on vient de présente trop rapide et grossière esquisse, porte précisément les deux cara tères que nous demandions à la vraie méthode : elle est universelle rationnelle. D'abord, il n'y a pas un seul acte, une seule application, seul développement de l'esprit, quel qu'il puisse être, quel qu'en s l'objet, qui ne puisse l'employer ou même qui puisse s'en passer. second lieu, ce n'est pas à une source extérieure qu'elle emprunte données : elle les tire toutes, sans exception, du fond même de la r son et de la conscience; et c'est sur le fait toujours présent, toujo vivant du *moi*, qu'elle bâtit son édifice inébranlable et infini.

Si ceci est vrai, on voit ce que valent ces prétendues méthodes qu' appelle méthode syllogistique, méthode géométrique, méthode indu tive, déductive, méthode de division, méthode de composition, etc., e Ces méthodes ont certainement leur vérité et leurs applications utile dans le domaine qui leur est propre, elles sont efficaces, puissante parfois même infaillibles. Mais ces méthodes, et toutes celles qu'em ploient les sciences particulières, ne sont pas la méthode : elles n' sont que des conséquences plus ou moins éloignées, plus ou moin obscures, des résultats plus ou moins heureux, plus ou moins intelli gents et réfléchis. Au-dessus d'elles, la vraie méthode s'élève pour le dominer, les soutenir et les vivifier. Elle est impliquée profondémen dans toutes les autres, qui, le plus souvent, la méconnaissent tout en laissant guider par elle, et qui puisent leur force en elle seule sans l discerner. Il n'y a que la philosophie qui la possède dans toute s étendue et dans toute sa fécondité.

C'est la méthode ainsi comprise qui donne à l'intelligence humai

cret de sa nature et de sa puissance. Tant que le philosophe n'est
t arrivé, par ses efforts persévérants, jusqu'à ce sanctuaire de la
cience, tant qu'il n'a pas découvert et sondé cette source intaris-
e et presque divine, il s'ignore encore lui-même; et, quel que soit
leurs son génie et ses œuvres, il n'a point vraiment mérité le noble
que le vulgaire lui donne : l'ami de la sagesse n'est alors guère
sage que ceux qui l'admirent sans le comprendre. Il ne se com-
d pas entièrement lui-même. La méthode est le fond même de la
osophie, et voilà comment on a quelquefois confondu la philosophie
méthode, bien qu'il y ait entre elles cette différence essentielle, que
emière n'est que l'instrument de la seconde. C'est là aussi ce qui
ue le père de la méthode, dans les temps modernes, est appelé le
de la philosophie; et si nous relevons de Descartes, si les siècles en
ent désormais relever, sans qu'il soit désormais permis de s'écarter de
ute indiquée par lui, c'est qu'il a décrit la vraie méthode avec plus
gueur et d'exactitude qu'aucun autre philosophe, et qu'il n'est plus
ible, sans s'égarer, de ne pas se rendre à cette lumière supérieure.
u reste, pour rester fidèle aux conseils de Descartes, et pour en
trer toute l'utilité, il faudrait aller jusqu'à indiquer dans la pratique
récautions délicates et prudentes que réclame cet exercice de la
xion. Il ne suffit pas de comprendre une fois, même très-nettement,
u'est la méthode et ce qu'elle doit être; il faut revenir fréquemment
es idées intimes et s'en faire une durable habitude. Il est certain
la disposition matérielle du corps et l'organisation physiologique
ont pas sans influence sur cette activité intérieure de l'esprit. La tem-
nce tant prescrite par la sagesse, et qui, selon Platon, est une partie
a vertu, est, en ceci, une condition presque indispensable du succès.
âme est livrée au trouble des passions, si elles agitent et boule-
sent le corps, la réflexion est presque impossible dans le sens dont
s parlons ici; et ses efforts, si elle en fait, sont à peu près impuis-
ts et stériles. Ceci nous aide à comprendre dans Descartes ses re-
mmandations nombreuses et si vives sur les soins qu'exige la santé, et
cette surveillance du corps qui doit tourner au profit de la réflexion.
xemple personnel de Descartes doit nous instruire; et cette attention
utieuse qui, dans les natures vulgaires, est un signe de faiblesse,
rien ôté à la sienne de sa décision et de sa vigueur. On peut croire
si que cette imperturbable santé dont jouissait Socrate, et qu'atteste le
oignage de Platon, n'a pas peu contribué à l'énergie de ces contem-
tions intérieures qui ont pris en lui un caractère presque surhumain.
sont là des soins que connaît fort bien, en général, le mysticisme;
heureusement il les pousse à l'excès, et ses exagérations ne vont
rien aussi loin que dans cet ascétisme; il ne recule même pas de-
t l'extravagance. Mais il faut bien savoir qu'ici encore le mysticisme
st pas dans une complète erreur. Le philosophe le plus sage et le
s réservé partage ces préoccupations, qu'il restreint d'ailleurs dans
ustes limites, tandis que le mysticisme ne connaît pas de bornes.
ton, qui n'est pas mystique, va cependant jusqu'à dire que la phi-
un apprentissage de la mort; et le frein qu'il impose au
sant pour que l'âme en soit, en quelque sorte, déli-

simple n'existe point dans la réalité, si ce n'est dans le fait unique
l'aperception primitive. Partout ailleurs, le réel c'est le composé;
pour comprendre le réel lui-même, il faut reformer, par une synth
puissante, ce tout que l'analyse avait réduit en fragments et en po
sière.

La quatrième règle, enfin, sort de la troisième tout aussi directem
que la troisième sortait de la seconde. La synthèse serait incomplè
menteuse si elle ne reproduisait pas tous les éléments sans except
qui entrent dans la réalité et qui la constituent. Il faut donc s'assu
par des dénombrements et des revues scrupuleuses et générales qu
n'a rien omis, et que ce délicat inventaire n'a rien laissé échapper
prise de l'intelligence attentive.

On ne voudrait pas pousser les analogies trop loin et les fausser
les exagérant; mais il faut pourtant ici en signaler encore une. Le
aussi, en s'observant lui-même, a ce double et inévitable mouvem
d'analyse et de synthèse : il se décompose, en quelque sorte, pour
mieux saisir; et pourtant la loi même de sa nécessaire unité le ram
à une synthèse qu'il ne peut ni détruire ni mutiler.

Ainsi l'évidence et la simplicité du *moi*, voilà les deux premiè
bases de la méthode; l'ordre et l'intégrité des notions, voilà les de
secondes; et, comme le dit Descartes, ces quatre règles, si elles
comprennent pas tout, suffisent cependant, parce que tout en peut
giquement découler.

On doit voir maintenant avec quelque netteté ce qu'est la méth
proprement dite. On doit voir que celle dont on vient de présente
trop rapide et grossière esquisse, porte précisément les deux cara
tères que nous demandions à la vraie méthode : elle est universelle
rationnelle. D'abord, il n'y a pas un seul acte, une seule application,
seul développement de l'esprit, quel qu'il puisse être, quel qu'en s
l'objet, qui ne puisse l'employer ou même qui puisse s'en passer.
second lieu, ce n'est pas à une source extérieure qu'elle emprunte
données : elle les tire toutes, sans exception, du fond même de la r
son et de la conscience; et c'est sur le fait toujours présent, toujou
vivant du *moi*, qu'elle bâtit son édifice inébranlable et infini.

Si ceci est vrai, on voit ce que valent ces prétendues méthodes qu'
appelle méthode syllogistique, méthode géométrique, méthode indu
tive, déductive, méthode de division, méthode de composition, etc., et
Ces méthodes ont certainement leur vérité et leurs applications utiles
dans le domaine qui leur est propre, elles sont efficaces, puissan
parfois même infaillibles. Mais ces méthodes, et toutes celles qu
ploient les sciences particulières, ne sont pas la méthode : elles
sont que des conséquences plus ou moins éloignées, plus ou m
obscures, des résultats plus ou moins heureux, plus ou moins in
gents et réfléchis. Au-dessus d'elles, la vraie méthode s'élève po
dominer, les soutenir et les vivifier. Elle est impliquée profondé
dans toutes les autres, qui, le plus souvent, la méconnaissent tout
laissant guider par elle, et qui puisent leur force en elle seule sa
discerner. Il n'y a que la philosophie qui la possède dans toute
étendue et dans toute sa fécondité,

C'est la méthode ainsi comprise qui donne à l'intelligence hum-

ecret de sa nature et de sa puissance. Tant que le philosophe n'est it arrivé, par ses efforts persévérants, jusqu'à ce sanctuaire de la science, tant qu'il n'a pas découvert et sondé cette source intarisle et presque divine, il s'ignore encore lui-même; et, quel que soit lleurs son génie et ses œuvres, il n'a point vraiment mérité le noble e que le vulgaire lui donne : l'ami de la sagesse n'est alors guère s sage que ceux qui l'admirent sans le comprendre. Il ne se comnd pas entièrement lui-même. La méthode est le fond même de la losophie, et voilà comment on a quelquefois confondu la philosophie méthode, bien qu'il y ait entre elles cette différence essentielle, que remière n'est que l'instrument de la seconde. C'est là aussi ce qui que le père de la méthode, dans les temps modernes, est appelé le e de la philosophie; et si nous relevons de Descartes, si les siècles en vent désormais relever, sans qu'il soit désormais permis de s'écarter de oute indiquée par lui, c'est qu'il a décrit la vraie méthode avec plus rigueur et d'exactitude qu'aucun autre philosophe, et qu'il n'est plus ssible, sans s'égarer, de ne pas se rendre à cette lumière supérieure. Du reste, pour rester fidèle aux conseils de Descartes, et pour en ntrer toute l'utilité, il faudrait aller jusqu'à indiquer dans la pratique précautions délicates et prudentes que réclame cet exercice de la lexion. Il ne suffit pas de comprendre une fois, même très-nettement, qu'est la méthode et ce qu'elle doit être; il faut revenir fréquemment r ces idées intimes et s'en faire une durable habitude. Il est certain e la disposition matérielle du corps et l'organisation physiologique sont pas sans influence sur cette activité intérieure de l'esprit. La temance tant prescrite par la sagesse, et qui, selon Platon, est une partie la vertu, est, en ceci, une condition presque indispensable du succès. l'âme est livrée au trouble des passions, si elles agitent et boulesent le corps, la réflexion est presque impossible dans le sens dont us parlons ici; et ses efforts, si elle en fait, sont à peu près impuisnts et stériles. Ceci nous aide à comprendre dans Descartes ses recommandations nombreuses et si vives sur les soins qu'exige la santé, et r cette surveillance du corps qui doit tourner au profit de la réflexion. exemple personnel de Descartes doit nous instruire; et cette attention inutieuse qui, dans les natures vulgaires, est un signe de faiblesse, a rien ôté à la sienne de sa décision et de sa vigueur. On peut croire ssi que cette imperturbable santé dont jouissait Socrate, et qu'atteste le moignage de Platon, n'a pas peu contribué à l'énergie de ces contemplations intérieures qui ont pris en lui un caractère presque surhumain. sont là des soins que connaît fort bien, en général, le mysticisme : heureusement il les pousse à l'excès, et ses exagérations ne vont en aussi loin que dans cet ascétisme; il ne recule même pas devant l'extravagance. Mais il faut bien savoir qu'ici encore le mysticisme pas dans une complète erreur. Le philosophe le plus sage et le réservé partage ces préoccupations, qu'il restreint d'ailleurs dans les limites, tandis que le mysticisme ne connaît pas de bornes. on, qui n'est pas mystique, va cependant jusqu'à dire que la philosophie est un apprentissage de la mort; et le frein qu'il impose au s est assez puissant pour que l'âme en soit, en quelque sorte, délie dès ici-bas.

Du reste, il ne faut pas prendre en dédain cette vigilance qui matérielle au moins autant que morale. Plus d'un philosophe n'a éch que pour l'avoir négligée; et c'est se connaître soi-même bien peu, de ne pas savoir tenir compte de ces infirmités de notre nature.

Si la méthode est bien ce qu'on vient de dire, il est facile de juger place qu'elle tient dans l'histoire de la philosophie. Au fond, on peut compter que trois grandes tentatives : celle de Platon, celle Descartes et celle de Kant. Ceci ressort évidemment de ce qui préc Ces tentatives ont des rapports intimes, bien qu'elles aient eu succès fort différents, et que les génies qui les ont faites aient véc des époques fort diverses, et qu'ils aient possédé des qualités qui n sont pas moins.

On a remarqué dès longtemps les analogies que la méthode Platon présente avec la méthode de Descartes. Ce qui les rapproch plus, c'est leur commun spiritualisme; ce qui les sépare, c'est qu leur principe est à peu près le même, les procédés sont fort diss blables. Mais, pour mieux comprendre en quoi elles se touchent et quoi elles s'éloignent l'une de l'autre, voyons d'abord l'idée que Pl se fait de la méthode, ce qu'il lui demande et comment il prétend découvrir et l'appliquer. Ce qu'on appelle ici la méthode de Platon se confondre entièrement avec sa dialectique.

« Il s'agit, dit Platon, d'imprimer à l'âme un mouvement qui, jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière l'être par la route que nous appelons pour cela la vraie philosop (*République*, liv. VII, p. 79, trad. de M. Cousin). La dialectique, est à toutes les autres sciences ce que le chant est à de vains prélu est une science toute spirituelle. Sans aucune intervention des se elle parvient par la raison seule jusqu'à l'essence des choses. Elle s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien; celui qui se livre à la dialectique est arrivé au sommet de l'ordre int ligible (*ubi supra*, p. 103). Il n'y a que la méthode dialectique qui te de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose; il n'y a qu'e qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour s'y établir solid ment, et qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honte sement plongé et le porte en haut (*ubi supra*, p. 105, 106). La dialec tique est le faîte et le comble de toutes les autres sciences (*ubi supra* p. 109), et celui qui se place sous le point de vue général est dialecti cien (*ubi supra*, p. 115). »

Il serait inutile de pousser les citations plus loin : celles-ci suffisen pourtant, ajoutons-en deux autres encore empruntées au *Sophis* (p. 278 et 311, trad. de M. Cousin).

« La pensée du philosophe est un perpétuel commerce avec l'idée l'être. — Dans cette éclatante région, la pensée est comme un dialog de l'âme avec elle-même. »

Devant des témoignages aussi formels et aussi clairs, on peut co clure sans la moindre hésitation que Platon a compris sa dialectique sens même où nous comprenons aujourd'hui la méthode d'après De cartes. D'abord il cherche une science supérieure à toutes les autr sciences, qui les règle, les mesure et les dirige. Cette science est po lui la seule vraiment solide, parce qu'elle seule se rend compte d

...es et qu'elle arrive jusqu'à l'être et à l'essence, tandis que les ...res sciences s'arrêtent à des apparences vaines. C'est une science ...e rationnelle, elle se passe du secours de la sensibilité, et non-seu...ent elle n'en a que faire, mais, de plus, elle n'aurait qu'à perdre ...l'acceptant. La route qu'elle suit est splendide; la lumière qui la ...est éclatante; l'âme, dans cette recherche, n'a qu'à s'appuyer sur ...seule, et elle ne s'y entretient qu'avec elle-même. Dans ce chemin, ...est assurée de ne point faire de faux pas, ni de trompeuses hypo...es : elle parvient, avec une régularité infaillible, jusqu'à la plus ...te des idées, jusqu'à l'essence même du bien, en d'autres termes, ...u'à Dieu.

Ainsi, les deux caractères que nous avons reconnus à la méthode, ...verselle à la fois et rationnelle, Platon les demande à la dialec...e. Ce qu'il attend d'elle est précisément ce que nous attendons de ...méthode. Elle doit mener à comprendre les choses autant qu'il est ...né à l'homme de les comprendre. Elle remonte jusqu'aux principes ...elle atteint l'être en lui-même.

Platon, parti des notions sensibles, s'avance de proche en proche jus...'à la pensée pure, et c'est de l'âme seule qu'il prétend tirer les puis...ntes intuitions qui doivent illuminer tout le reste. Mais il est certain ... le point de départ choisi par lui n'est pas le vrai; et que si logique...nt il monte d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême qui renferme et ...ronne toutes les autres, il a négligé de poser dès son début le ...me fondement sur lequel peut s'élever son édifice. S'il accepte le ...oignage de la sensibilité, c'est pour le répudier bientôt, et pour ...nfermer dans le monde de l'intelligence, où le monde du dehors ...rt grand risque de lui échapper. Le maître, il est vrai, évite cet ...eil; mais les disciples ne l'éviteront pas, et c'est presque entièrement ...s une abstraction que Platon se confie. C'est là certainement, au ...nt de vue de la méthode, le côté faible de la théorie des idées. Ce ...sont que des formes, comme l'atteste assez l'étymologie même du ...t, non point précisément des formes vides, et qui ne seraient que de ...es généralités; mais Platon, tout en remontant à l'idée la plus haute, ...en montrant les degrés successifs par lesquels il s'élève jusqu'à ..., n'a pas indiqué la base substantielle et vivante de tout cet écha...lage. La construction est en soi-même aussi solide qu'elle est élé...te. Mais, encore une fois, sur quoi reposent cette idée du bien, et ...es ces idées en nombre infini qui nous sont innées, et dont les objets ...rieurs provoquent en nous la réminiscence et le réveil? C'est ce que ...ton n'a point dit; et tout en nous recommandant l'étude de l'âme, ...e l'a point assez profondément étudiée. On a beaucoup reproché à ...ton d'avoir dédaigné et méconnu le monde sensible. En fait, cepen...t, c'est uniquement pour expliquer le monde sensible et la ...naissance que nous en possédons qu'il a imaginé sa théorie des ...es.

...ue Platon conserve cette gloire impérissable d'avoir le premier posé ...roblème, et d'avoir vu de quelle importance capitale il est dans la ...losophie. Si la solution qu'il en a donnée n'est pas tout à fait exacte, ... n'a rien de faux pourtant, et ce qui lui manque surtout, c'est une ...cision qu'un premier effort de l'esprit humain, tout énergique qu'il

était, ne pouvait obtenir complétement. Il fallait à l'esprit h vingt siècles encore de méditations et de travaux pour qu'un plus heureux, sinon plus puissant et plus beau, allât plus av atteignît enfin le sol impénétrable au delà duquel il n'est pas p à l'homme de pénétrer.

Dans Descartes, le problème et la solution sont aussi nets q possible qu'ils le soient. Il faut trouver dans la connaissance hu un point inébranlable, un principe incontestable et fécond que r puisse ébranler, et qui puisse lui-même soutenir tout le reste. Des plus spiritualiste encore que Platon, ne s'adresse point à la sensi il sait trop tout ce qu'elle a d'obscur et de variable. Il ne s'adres davantage aux notions qui, par l'intermédiaire de la sensibilité vent jusqu'à la conscience : celles-là participeraient aussi des obs et des incertitudes de leur origine. Il va droit à la pensée, et c'e seule qu'il veut suivre, parce que c'est à elle que Dieu a vou nous puissions toujours nous fier. C'est du fait même de cons qu'il prétend tirer et qu'il tire toute la certitude, avec la varié objets innombrables auxquels elle s'applique et qu'elle éclaire cartes voit si nettement ce qu'il veut dire, et il a fait luire à de profondeurs le flambeau qui doit nous diriger après lui, qu'il n dans la philosophie, ni dans les œuvres de l'esprit humain, rien c clair que son œuvre, et qu'elle n'est pas seulement un guide infa mais que, de plus, elle est un modèle accompli. Descartes prét modestement ne faire que l'histoire de sa propre intelligence : i l'histoire et l'éducation de l'intelligence humaine. Tout philosoph sur ce point, n'est pas de son école, abdique et sort de la philo pour entrer dans le domaine des chimères et des creuses abstra qui ont si souvent déconsidéré la science, non sans quelque justi yeux du vulgaire. Grâce à Descartes, il n'est pas aujourd'hui un sérieux et réfléchi qui ne sache parfaitement la voie qu'il doit pour arriver au vrai et au bien, et qui ne puisse, s'il vient à en p une autre, reconnaître et réparer son égarement. La phil est devenue entre ses mains une science plus exacte et pl que les mathématiques, si fières de leur exactitude ; et à son imp incomparable, elle a pu joindre une rigueur et une clarté qui ne pas moins.

Le fait sur lequel s'est appuyé Descartes, par cela même qu'i fait vivant, se retrouve au même degré, avec les mêmes cara dans tous les hommes sans aucune exception. En tant qu'êtr sants, nous sommes tous égaux d'une égalité absolue, de mê nous le sommes en tant qu'êtres libres. La liberté, cette autre de la pensée, n'est pas plus égale dans tous les hommes que ne pensée elle-même. Il s'ensuit que le fait de conscience est un fa stamment vérifiable à chacun de nous ; et que nous pouvons t l'étudier et l'approfondir. C'est là ce qu'a voulu dire Descartes il prétend, dès les premières lignes de son ouvrage, que « la pu de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est p ment ce qu'on nomme le bon sens et la raison, est naturellemen dans tous les hommes, et que la diversité de nos opinions vient ment de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies.

der sans doute beaucoup d'influence à la méthode, mais ce n'est ni en accorder trop; et quand on a bien compris Descartes, et a écouté ses conseils, il est certain que l'apparente diversité des ons disparaît bientôt, et que sur ces grands sujets, l'âme, le le et Dieu, on arrive à cette uniformité qui est à la fois le signe et rantie du vrai.

ci ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'y ait plus de place dé-ais dans la philosophie pour les systèmes et pour les individualités utes sortes, qui n'ont pas plus manqué dans l'école de Descartes, puis deux siècles, qu'elles ne manquaient avant le *Discours de la ode*. Ceci veut dire seulement que le point de départ de toute phi-hie est aujourd'hui incontestable, et qu'on n'en peut prendre autre qu'en se trompant et au risque des plus évidentes et des fâcheuses erreurs. Ceci veut dire qu'à dater du *Discours de la ode*, la philosophie a été constituée avec une régularité et une pré-n qu'on a trop souvent regretté de ne pas trouver en elle, et que artes seul lui a complétement assurées. On peut, sur cette base rme, construire encore les édifices les plus variés, mais c'est sur seulement qu'on peut en construire de solides.

ant, bien qu'il soit venu près d'un siècle et demi après Descartes, as compris, à ce qu'il semble, cette admirable leçon. Il a procédé, gré l'exemple d'un tel maître, comme on procédait avant ce grand ignement, c'est-à-dire à l'aventure; et, au lieu de s'adresser à ce éclatant de la pensée, il s'est posé une question de logique ingé-se sans doute et fort grave, mais qui avait le défaut d'être encore abstraction. L'entreprise de Kant annonce certainement une de puissance d'analyse, une prodigieuse fécondité, un esprit des subtils et des plus délicats; mais, au fond, cette entreprise, beau-trop vantée, a complétement échoué. Bien plus, elle devait néces-ment échouer, parce que la base en était ruineuse. On sait assez écompte et la mésaventure de Kant. Il conçoit son œuvre dans le le dessein de combattre le scepticisme, et, chemin faisant, il abou-fonder un scepticisme nouveau plus redoutable et plus régulier cun de ceux qui l'ont précédé. Il est si loin de Descartes et de *uid inconcussum*, qu'il ébranle et renverse la pensée elle-même, nt de la conscience, du monde et de Dieu.

qu'il y a de plus triste dans cette grande méprise, c'est que Kant posé comme le censeur et le réformateur de la raison. C'est, au ordinaire du mot, une critique de la raison qu'il a faite; et, malheu-ment pour lui, c'est une critique parfaitement fausse, en ce qu'elle ent ce paralogisme fondamental que commet tout scepticisme, que régulier qu'il soit, puisqu'il commence toujours par affirmer est impossible d'affirmer rien. Kant ne s'est pas seulement trompé le jugement inique qu'il a porté sur la raison humaine, ce qui est fâcheux déjà lorsqu'on s'arroge les droits de juge; il a nui surtout philosophie; et, loin de relever la métaphysique du discrédit où, lui, elle était tombée, il n'a fait que l'accroître. Il est certain que, s le temps des sophistes et de l'école d'Alexandrie, on n'avait point ins la science un tel abus et un tel désordre. La scolastique elle-e, dans ses plus mauvais jours, n'avait pas eu plus de subtilités et

d'inextricables analyses. Le dix-neuvième siècle a dû prendre en p
une science qui pouvait conduire à ces chimères aussi creuses e
hautaines, avant de la prendre en effroi, quand elle a conduit les esp
aux plus monstrueuses et aux plus redoutables doctrines. Il ne faud
pas être injuste envers Kant, qui a été l'un des plus sages et des p
religieux parmi les penseurs de tous les temps. Mais, cependant, c'
à son scepticisme qu'il faut rapporter l'origine de tous les maux qui
suivi, et le chaos actuel de la philosophie germanique. On a cru pouv
jouer impunément avec ces abstractions, et les successeurs du m
ont lutté à qui renchérirait dans cette sorte de gageure contre le b
sens et la clarté.

Toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, tiennent à une seule ca
Kant et les autres n'ont pas connu la vraie méthode. Au lieu de sui
Descartes, ils ont imité Spinoza, ont pris comme lui, pour leur p
de départ, une formule logique, c'est-à-dire arbitraire et variable, et,
degrés en degrés, ils en sont arrivés au plus absurde et au plus dé
treux nihilisme, épouvantant à la fois la raison et la société, et dép
sant dans ces efforts déplorables et vains, pour édifier l'erreur, cent f
plus de labeur et d'intelligence qu'il n'en eût fallu pour conquérir
vérité.

Si la philosophie allemande a commis tant de fautes, c'est qu'elle
dédaigné la méthode de Descartes; si la philosophie française de n
temps les a évitées, c'est que, dès ses premiers pas, elle s'est faite c
tésienne, et qu'elle a su fermement rester dans cette voie hors de l
quelle il n'y a point de salut. Kant aboutit au scepticisme, et s'y per
il n'y a pas trace de scepticisme dans Descartes, et l'énergique décisi
de son caractère a passé dans sa doctrine pour la formuler et la fa
vivre.

Si Descartes est le véritable fondateur de la méthode; si Platon,
avant lui, est le seul qui ait bien vu le problème et l'ait en partie résolu
si Kant s'est égaré, il s'ensuit que, dans l'histoire de la philosophie, l
méthode tant cherchée, et tout importante qu'elle est, a été bien rare
ment trouvée même par les génies les plus puissants et les plus régu
liers. Il en coûte de le dire, mais le disciple de Platon, tout grand qu'il
est, n'a pas connu la méthode; sur bien des points, il s'est séparé de
son maître, mais jamais il n'a eu plus tort que d'abandonner ses trace
sur une question telle que celle-là. C'est chose très-étrange à soutenir
mais ce paradoxe, quelque singulier qu'il puisse paraître, n'en est pa
moins vrai : le fondateur de la logique n'a pas de méthode, à propre
ment parler; et Aristote a pu décrire avec une merveilleuse exactitude
avec une infaillible sagacité tout l'édifice du raisonnement humain
mais il a oublié de rechercher le fondement sur lequel cet édifice repos
et, dans ses œuvres, du moins telles qu'elles sont parvenues jusqu
nous, il semble à peine soupçonner la question, loin de chercher à
résoudre.

Bacon, au sortir de la scolastique, qui n'avait pas eu de méthode,
qui, sous les pas d'Aristote et sous la tutelle de l'Eglise, ne pouva
guère y songer, fait une tentative incomplète, quoique puissante.

Le reste de l'histoire de la philosophie compte quelques essais plu
ou moins heureux; mais elle ne compte pas un seul monument vraimen

ne d'elle, et, dans cette recherche de la méthode, il est quelques ds noms qui n'apparaissent même pas, et celui de Leibnitz brille i les absents.

st qu'en effet ces profondeurs et ces délicatesses de l'âme humaine t explorées que par le petit nombre, même parmi les philosophes. nie ne suffit pas, comme le prouve le grand exemple qu'on e rappeler. Rien n'a manqué certainement à Leibnitz des émi-facultés qui constituent les penseurs de premier ordre dont s'ho-l'humanité; mais, par le caractère et la diversité de ses études, par cupations les plus ordinaires de sa vie, les habitudes de son esprit lopédique, Leibnitz ne s'est pas un seul instant posé la question à lle Descartes a, pour ainsi dire, consacré son existence entière, et elle il rapportait toute sa force et toute sa gloire. Le problème de éthode n'a pas occupé le noble génie qui a écrit la *Théodicée,* le ématicien qui a découvert le calcul différentiel, l'auteur de tant de ux d'histoire et de droit, le rénovateur de l'éclectisme, et le paci-ur de la philosophie. Mais, peut-être Leibnitz a-t-il pensé qu'après rtes il ne restait rien à faire; que la méthode fondée par son pré-seur était complète autant qu'elle était vraie; et que, pour lui, il it qu'à suivre des traces aussi sûres. Leibnitz, du reste, n'a jamais aré aussi nettement son approbation; et cette explication, si elle juste, serait la meilleure justification de son silence.

and on voit clairement de quelle importance est la méthode en sophie, quand on a bien compris que sans elle il n'y a, pour ainsi pas de philosophie réelle, on conçoit mieux cette ardeur passionnée les plus sages ont apportée à expliquer et à propager leur méthode. n'est pas sans une sorte d'ironie qu'on a parlé quelquefois de l'en-siasme de Socrate et de Platon pour leur méthode, et des préoc-ations de Descartes pour la sienne. Il est vrai que parfois cette ction toute paternelle peut avoir eu ses excès et ses aveuglements; ant, par exemple, a certainement fort exagéré les résultats qu'on vait espérer du criticisme; mais, au fond, j'admire bien plutôt que blâme ces prétentions immenses des réformateurs en philosophie. nt tous compris que la méthode était le fond même de la science, nstrument invincible de ses révolutions et de ses progrès. L'amour-re a pu s'égarer; mais son mobile était parfaitement légitime, et t proposé à ces nobles efforts était assez grand pour les faire naître s payer.

est qu'en effet, pour prendre les choses dans toute leur portée et grandeur, la méthode bien appliquée est le seul moyen scientifique rmer dans l'âme humaine ces croyances essentielles sans lesquelles ne peut vivre. Sous l'autorité de la raison, telle que la Providence mite en nous, la méthode nous révèle avec évidence ce que nous nes, ce qu'est Dieu, d'où nous venons, et ce qu'est le monde où il a placés. Elle nous apprend à quelle source se puisent la certitude foi dignes de l'intelligence de l'homme : elle nous montre le prin-vivant et indéfectible de toutes nos connaissances; elle nous in-t avec une autorité impérieuse et toute-puissante de nos devoirs : lécouvre et proclame la loi morale qui vit au fond de notre con-nce; elle la sonde et l'éclaire dans ses replis les plus délicats et les

plus cachés. Elle retrouve Dieu en nous dans son empreinte la manifeste et la plus féconde; et, après nous avoir instruits sur mêmes et sur Dieu, elle nous apprend encore à connaître le mond nous dévoilant les principes sans lesquels il cesserait d'être i gible.

En un mot, sans la méthode, la philosophie peut être encore g féconde, utile; mais elle n'a rien de régulier ni de scientifique s'ignore elle-même tout en gardant la prétention de tout compr et de tout expliquer.

Il résulte de tout ce qui précède, que, pour se rendre compte précision et profondeur de ce qu'est la méthode, c'est à Platon Descartes, surtout, qu'il faut s'adresser : c'est à leur école qu'il f mettre avec patience et soumission. Les ouvrages autres que les tout nombreux qu'ils sont, ne servent guère qu'à satisfaire une sité vaine, et voilà pourquoi on n'en donnera point ici l'inutile tion. B. S.-H.

MÉTROCLÈS, philosophe cynique, disciple de Cratès et frè la célèbre Hipparchia. Il commença par adopter la doctrine de Pl enseignée par Xénocrate, puis il s'attacha à Théophraste et à la losophie péripatéticienne; enfin, Cratès, devenu son beau-frè son mariage avec Hipparchia, le convertit au cynisme par un parfaitement en harmonie avec ce système (Diogène Laërce, liv. vi, Il avait composé plusieurs écrits; mais, arrivé à un âge avancé, jeta au feu et, ne se trouvant pas lui-même plus utile que ses livr se donna la mort. Après lui, et à commencer par lui, on ne trouv dans l'école cynique que des noms de philosophes obscurs, tel ceux de Théombrote et Cléomène, disciples de Métroclès, Dém et Timarque d'Alexandrie, Echéclès, etc. X.

MÉTRODORE de Chio. Ce philosophe ne nous est conn par quelques mots de Diogène Laërce, qui, dans sa biographie de P rhon, rapporte que le maître de ce dernier, Anaxarque d'Abdère, lui-même disciple de Métrodore de Chio. Diogène ajoute que, sui les uns, Métrodore avait eu pour maître Nessus de Chio, tandis d'après d'autres récits, il avait fréquenté l'école de Démocrite. Ces opinions ne sont pas absolument contradictoires. En effet, au r de Cicéron et de Sextus Empiricus, Nessus de Chio était lui- disciple de Démocrite; de telle sorte qu'en toute hypothèse, Mét peut être regardé comme se rattachant, soit immédiatement, soit tement au successeur de Leucippe, dans l'école d'Abdère. C Abdère que Métrodore rencontra Anaxarque, qui devint son di Or, Anaxarque fut, à son tour, le maître de Pyrrhon. Métrod donc le précurseur de la grande école sceptique, que Pyrrhon fonder, et qui compte dans son sein Ænésidème, Agrippa et S Empiricus. Lui-même poussait le scepticisme à ses dernières lim puisque, au rapport de Diogène, il avait coutume de dire « qu savait même pas qu'il ne savait rien. »

Disciple de Démocrite ou de Nessus, et maître d'Anaxarque, qu comme on sait, contemporain d'Alexandre le Grand qu'il suivit en A

Iétrodore de Chio dut vivre entre l'an 420 et l'an 337 avant l'ère rétienne.

C. M.

MÉTRODORE DE LAMPSAQUE. Diogène Laërce mentionne ce philosophe parmi les plus célèbres disciples d'Epicure; et il ajoute que, armi les amis d'Epicure, Métrodore fut le premier, et qu'il ne s'en épara jamais, hormis un séjour de six mois qu'il alla faire dans son ays, et d'où il revint trouver son maître.

Plusieurs historiens, entre autres Jonsius (*Script. hist. philosoph.*, lib. I, c. 20), estiment que Métrodore était originaire d'Athènes, mais qu'il passa pour être né à Lampsaque, à cause du séjour qu'il y fit, et que ce fut en cette ville qu'il connut Epicure. Mais Strabon (liv. XIII) et Diogène Laërce disent très-positivement qu'il eut Lampsaque pour atrie. Ce dernier historien lui donne pour frère Timocrate, homme, dit-il, d'un esprit brouillon, qui fut aussi un des disciples d'Epicure, mais qui devint ensuite son ennemi. C'est ce Timocrate qui, au rapport de Diogène, s'attacha, dans ses livres intitulés *De la joie* ou *Du plaisir*, à calomnier les mœurs de son maître et même celles de son frère. Diogène, se fondant sur le témoignage d'Epicure, nous représente Métrodore comme un très-honnête homme, et comme un caractère d'une inébranlable fermeté, intrépide même contre les atteintes de la mort. Il mourut dans la cinquantième année de son âge, sept ans avant Epicure. Celui-ci, en plusieurs endroits de son testament, rapporté par Diogène Laërce, parle du soin qu'il veut qu'on prenne des enfants laissés par Métrodore: « Amynomaque et Timocrate, dit-il, prendront soin de l'éducation d'Epicure, fils de Métrodore, et des fils de Polyæne, tant qu'ils demeureront ensemble chez Hermachus, et qu'ils prendront ses leçons. Je veux aussi que la fille de Métrodore soit sous leur conduite, et que, lorsqu'elle sera en âge d'être mariée, elle épouse celui d'entre les philosophes qu'Hermachus aura choisi. Je lui recommande d'être modeste, et d'obéir entièrement à Hermachus. » Parmi les nombreux écrits d'Epicure, cinq avaient pour titre *Métrodore*, et un autre ouvrage, sous le titre d'*Euryloque*, lui était également dédié. Ces circonstances, réunies aux dispositions testamentaires que nous venons de rapporter, témoignent du profond attachement d'Epicure pour celui qui fut son disciple et son ami.

Métrodore avait composé plusieurs livres, dont voici les titres rapportés par Diogène Laërce : trois *Contre les médecins*; un *Des sens*, à Timocrate; un *De la magnanimité*; un *De la maladie d'Epicure*; un *Contre les dialecticiens*; un *Contre les sophistes*; un *Du chemin qui conduit à la sagesse*; un *De la vicissitude des choses*; un *Des richesses*; *Contre Démocrite*; un *De la noblesse*. C'est probablement dans l'un de ces écrits que se trouvait cette phrase, rapportée par Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.*, lib. I), et attribuée par lui à Métrodore : Μηδεμίαν ... πραγματείαν ἐμπειρίαν τὸ ἑαυτῆς τέλος συνορᾶν, ἢ φιλοσοφίαν, phrase qui, à travers son obscurité, mal dissipée, suivant nous, par Gassendi, nous paraît vouloir dire « qu'aucune autre science que la philosophie n'a devant elle un but pratique. » Or, ce but pratique quel est-il pour la philosophie épicurienne? Le bonheur, à la condition de la tranquillité de l'âme.

C. M.

MÉTRODORE DE STRATONICE. Ce philosophe, qu'il faut se garder de confondre avec le précédent, fut aussi un des disciples de l'école épicurienne. Mais, à la différence de Métrodore de Lampsaque, qui vécut et mourut dans l'intimité de son maître, et fidèle à toutes ses doctrines, Métrodore de Stratonice abandonna l'école d'Épicure pour la nouvelle Académie. C'est ce qui résulte du témoignage de Diogène Laërce, dans sa biographie d'Epicure : « Tous les disciples d'Epicure, dit-il, restèrent dans sa voie, grâce au charme de sa doctrine, qui avait, pour ainsi dire, la douceur du chant des sirènes. Il n'y eut que le seul Métrodore de Stratonice, qui suivit le parti de Carnéade. » Ce peu de lignes de Diogène Laërce sont le seul document qui nous reste sur le philosophe dont il s'agit. La mention du nom de Carnéade dans ce texte de Diogène Laërce, vient fixer l'époque à laquelle vécut Métrodore de Stratonice. Carnéade de Cyrène, fondateur de la troisième Académie, était né vers 219, et mourut en 131. Métrodore de Stratonice, qui fut son contemporain, et qui devint son disciple, n'appartient donc pas, comme Métrodore de Lampsaque, à la première époque de la philosophie épicurienne, attendu que le fondateur de cette philosophie naquit en 337, et mourut en 270 avant notre ère. Une fausse interprétation du très-court et obscur passage qui, dans la biographie d'Épicure par Diogène Laërce, concerne Métrodore de Stratonice, et l'application faite à Epicure de quelques mots qu'il faut appliquer à Carnéade, a entraîné plusieurs critiques et historiens à faire de Métrodore de Stratonice le contemporain d'Epicure. Mais, dans cette hypothèse, il faudrait aller jusqu'au bout, et faire d'Epicure le contemporain de Carnéade. Or, les données les plus certaines de la chronologie s'opposent à ce qu'il en soit ainsi. C. M.

MICHÆLIS (Christian-Frédéric), né à Leipzig en 1770, mort dans cette ville en 1834, a publié sur diverses questions de philosophie et de morale, entre autres sur l'éducation, plusieurs ouvrages conçus dans l'esprit de Kant et de Fichte. En voici les titres : *De voluntatis humanæ libertate*, in-4°, Leipzig, 1793 ; le même ouvrage traduit en allemand par l'auteur, in-8°, ib., 1794 ; — *De l'esprit de la musique d'après la Critique du jugement esthétique de Kant*, en deux parties, in-8°, ib., 1795 et 1800 ; —*De la nature morale et de la destination de l'homme, essai pour expliquer la Critique de la raison pratique de Kant*, 2 vol. in-8°, ib., 1796 ;—*Plan de l'esthétique*, in-8°, Augsbourg, 1797 ; —*Théorie philosophique du droit*, en trois parties, in-8°, Leipzig, 1797-99 ;—*Extrait systématique des éléments de la théorie de la science de Fichte*, in-8°, ib., 1798 ;—*Critique du jugement téléologique, extrait de l'ouvrage de Kant*, in-8°, ib., 1798 ;—*Introduction à la haute philosophie, ou Propédeutique de la théorie de la science*, in-8°, 1799 ; — *Leçons de morale*, in-8°, Weissenbourg, 1800 ; — *Pensées pour servir aux progrès de l'humanité et du bon goût*, in-8°, ib., 1800 ; — *Appel et proposition d'un homme franc, ayant pour but l'amélioration des écoles et de l'éducation, essai moral, politique et pédagogique*, in-8°, ib., 1800 ; — *Essai d'un manuel de l'amour des hommes*, in-8°, Leipzig, 1805. Tous ces ouvrages, auxquels il faut ajouter un grand nombre de petits traités et d'articles de journaux, ainsi qu'une traduction de

tura deorum de Cicéron (in-8°, Munich, 1829), ont été publiés en mand. X.

ICROCOSME. *Voyez* MACROCOSME.

IDDLETON (Richard DE) [en latin, *De media villa*], né à Midton en Angleterre, contemporain de Thomas d'Aquin, de l'ordre des norites, connu sous le titre de docteur très-solide et très-instruit, ctor *solidus, fundatissimus, copiosus*, étudia le droit, la théologie et philosophie à l'université d'Oxford, puis se rendit à Paris, où il acit bientôt la réputation d'un maître consommé. Au bout de quelques nées il retourna à Oxford, et y enseigna avec applaudissement jus-'à sa mort, c'est-à-dire jusque vers 1300. Ce qui distingua ses cours son commentaire du *Maître des sentences*, c'est une clarté rare à tte époque. Il eut aussi le mérite d'enrichir la philosophie du temps quelques vues importantes en théologie naturelle et en psychologie, deux branches de la science auxquelles il se sentait particulièrement rté.

Nous allons parcourir rapidement les points auxquels il se plaisait à rrêter. Ce sont les suivants : que Dieu ne saurait être rangé dans aucune asse de choses connues; que le monde n'est pas éternel; le rapport de matière et de la forme; l'origine du mal; la simplicité de l'âme raionnable; la nature de l'âme des bêtes; l'inégalité des intelligences.

1°. Dieu n'appartient à aucun genre de choses à nous connues; car genre étant déterminé par ce qui rend une chose possible, et la rme décidant de la différence, rien ne saurait appartenir à Dieu, qui st une réalité et non une possibilité. De plus, on attribue le genre aux spèces et aux individus, à cause d'une certaine communauté de nd; mais qu'y a-t-il de commun entre Dieu et les autres choses? l'on appelle Dieu un être, c'est parce qu'il est l'être même. La éature, au contraire, n'est appelée être que parce qu'elle est, à elques égards, une imitation de l'être divin. Si Dieu se nomme subance, c'est parce qu'il n'existe que par lui-même. La créature est mmée substance parce qu'elle ressemble à la substance première, ns laquelle elle ne saurait subsister.

2°. L'éternité du monde est une absurdité. Le créateur ne peut nner au monde l'existence qu'il a lui-même. Si Dieu avait créé le nde de toute éternité, il y aurait une quantité infinie d'âmes mortes : qui est contradictoire. Si le mouvement du ciel était sans commenment, il se serait écoulé un nombre infini de jours : autre contration.

3°. La matière engendre-t-elle la forme? Oui, il doit se trouver au d de la matière une essence qui produit la forme, une puissance matrice, ou, si l'on veut, une pure possibilité, *purum possibile*, is susceptible d'être convertie en une forme périssable. La forme dans la matière à l'état de possibilité.

4°. Pour deviner l'origine du mal, il faut examiner les divers maux. quatre espèces : mal de péché, mal de punition, mal mal de corruption matérielle Le premier genre de e Dieu, il vient de la libre volonté de l'homme.

Le second genre vient de Dieu, parce que Dieu punit pour corrig faire du bien. Le troisième est propre aux animaux, qui ne pèchent n sont punis. Le quatrième est absolument conforme aux lo nature, et, par conséquent, il procède de Dieu. Le mal, considé lument, tient au manque de perfection et disparaît avec lui.

5°. La simplicité de l'âme raisonnable est un fait qui n'exclut p présence de l'âme dans toutes les parties du corps. C'est que l'âme d'une étendue spirituelle analogue à l'étendue matérielle, semb aux propriétés d'expansion et de dilatation que possèdent la chale les odeurs.

6°. L'âme des bêtes, fruit de la seule matière, doit avoir toute qualités de la matière, sensibilité, mouvement, mémoire, imagina Ses désirs dépendant uniquement des dispositions du corps, elle privée de liberté. Le soin que prennent certains animaux de l'av dérive d'un simple instinct, d'une pure nécessité.

7°. Entre les âmes raisonnables grande différence, grande inég Ce fait se concilie parfaitement avec la perfection divine. La puiss et la sagesse de Dieu éclatent mieux dans la variété que dans l' formité. C. B.

MILL (James), philosophe et économiste écossais, né en 17 mort à Kentington, près de Londres, le 23 juin 1836. Il fit ses é à l'université d'Edimbourg, et commença par exercer le saint mini dans l'Eglise d'Ecosse. Plus tard, il se rendit à Londres, en qualit précepteur d'un jeune baron. S'étant fait connaître par une excell histoire de l'Inde britannique (*History of british India*, 3 vol. i Londres, 1817), il obtint une place dans l'administration de la C pagnie des Indes, à laquelle il rendit de signalés services. C'est p dant les loisirs que lui laissaient ces fonctions qu'il cultiva les d sciences dans lesquelles il s'est signalé particulièrement. Il avait be coup étudié, pendant qu'il était à Edimbourg, les écrits de Platon, et sentit entraîné vers les doctrines de ce philosophe; mais ayant fait Londres, la connaissance de Bentham, il s'attacha irrévocablement lui et se dévoua à la propagation et au perfectionnement de son systè C'est dans ce but qu'il fonda, avec le père de la philosophie utilitai la Revue de Westminster (*Westminster Review*), qu'il écrivit plusie articles dans la *Revue d'Edimbourg*, dans la *Revue de Londres*, d l'*Encyclopédie britannique*, et qu'il publia ses deux principaux vrages, son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain* et les *Elém d'économie politique*. Ce dernier écrit a été traduit en français par J. Parisot, in-8°, Paris, 1823. On doit aussi à Mill des *Observations sur conditions nécessaires à la perfection d'un Code pénal*, imprimées à suite du *Rapport de Livingston à l'assemblée générale de la Louisia sur le projet d'un Code pénal*, in-8°, Paris, 1825. X.

MILTON (Jean), né à Londres en 1608, mort en 1674, le chan du *Paradis perdu*, s'était beaucoup occupé de philosophie dans sa j nesse, à l'Université de Cambridge et en Italie. Dans sa vieilles aveugle et malheureux, il revint aux études philosophiques. L'an qui précéda sa mort, il publia une logique nouvelle d'après la méth

:amus, *Artis logicæ plenior institutio, ad Petri Rami methodum innata* (in-12, Londres, 1672).

s ce livre, qui fit sensation en Angleterre, où Ramus comptait .e de nombreux partisans, Milton combat ceux qui méprisaient la |ue, ou qui la déclaraient inutile. A Bacon il oppose le célèbre ppe Sidney, grand admirateur de Ramus. Il combat aussi les écoles on mêlait la logique à la physique et à la morale, comme si elle ne .ait pas une étude distincte. Il s'élève surtout contre certains théo-:ns qui allaient jusqu'à ranger parmi les questions de logique les rînes sur Dieu, sur la Trinité, sur les sacrements. S'il préfère us à Aristote, c'est qu'il trouve ses enseignements plus simples, conformes aux besoins de la raison et des sciences.

ı logique est, selon Milton, le premier des arts : car la matière ou ɜt d'un art consiste en une série de préceptes. Or, c'est la logique nous apprend quels doivent être ces préceptes. Ils sont de trois :s : la définition, la distribution et la déduction. En logique comme einture, il y a un original qu'on cherche à imiter ou à reproduire. ;t donc permis de distinguer deux sortes de logique : l'une natu-, qui n'est pas autre chose que la raison même dont Dieu a pourvu rit humain, *facultas ipsa rationis in mente hominis;* l'autre arti-lle, qui se règle sur la première. Mais, naturelle ou artificielle, la |ue a quatre auxiliaires : les sens, l'observation, l'induction et ›érience.

a forme d'un art ne consiste pas tant dans la disposition des pré-es que dans l'indication de la fin, de l'utilité qu'il doit rechercher. ;i la forme, la fin de la logique consiste à bien disserter; son but est la cription de ce qui est profitable à la vie, du bien ; d'où dérive la ɜssité d'unir l'exercice à la théorie. Cet exercice est ou analyse, ou :se. L'analyse sert à ramener les exemples à leurs principes, les ıils à leur règle. La genèse a lieu quand on produit ou compose 'ant les préceptes de l'art.

.es arts, considérés en général, sont ou généraux ou particuliers. sont généraux, lorsque leur matière est générale; or, la matière érale des arts est ou la raison, ou la parole : la raison cultivée ne naissance à la logique, la parole observée donne lieu à la mmaire et à la rhétorique. Ils sont particuliers, quand leur matière particulière, c'est-à-dire quand elle se rapporte soit à la nature, à la société : rapportée à la nature, elle engendre la philosophie urelle; rapportée à la société, elle engendre la philosophie morale. ;i la logique n'est autre chose que l'art de raisonner, et si pour rai-ner il faut trouver de bonnes raisons et les bien disposer, la logique ;ompose de deux parties, l'*invention* et la *disposition*. De là, deux 'es dans l'ouvrage de Milton. Dans le premier, Milton enseigne à former arguments, en montrant quels sont leurs éléments, leur objet, leur ıière et leur forme. Dans le second, il apprend à disposer les argu-nts. « L'invention, dit l'auteur, est à la disposition ce que l'étymologie à la syntaxe. » Le dernier chapitre n'est pas le moins intéressant : il ite de la méthode. La méthode, en général, c'est la disposition régu-'e de différentes propositions homogènes, c'est-à-dire de propositions ›artenant à la même classe d'idées et relatives à la même fin. Elle réside

aussi dans l'art de passer de l'universel au particulier, de ce qui préc
et de ce qui est parfaitement connu à ce qui suit et à ce qui est enc
ignoré. Appliquée à inventer, la méthode s'appelle synthèse; appliq
à exposer, elle se nomme analyse. « Les auteurs modernes, ajo
Milton, ont interverti l'ordre de ces dénominations et de ces dé
nitions. »

Quelque jugement que l'on porte sur cet ouvrage, on est forcé
reconnaître qu'il se distingue par un avantage auquel l'école de Ram
a, d'ailleurs, toujours attaché un grand prix : l'heureux choix d
citations, une grande abondance d'exemples tirés avec goût des poè
et des prosateurs classiques. C. Bs.

MIRABAUD (Jean-Baptiste DE), qu'il ne faut pas confondre av
les deux Mirabeau, naquit à Paris en 1675, et embrassa de bon
heure la profession des armes; mais se sentant plus de vocation po
les lettres, et cette prédilection ayant encore été augmentée en lui par
commerce de La Fontaine, il entra, pour s'y livrer avec plus de libert
dans la congrégation de l'Oratoire. Il n'y était pas depuis longtemp
qu'il en sortit comme secrétaire des commandements de la duches
d'Orléans et précepteur de ses filles. Quelques années plus tard, le su
cès qu'obtint sa traduction de la *Jérusalem délivrée* (2 vol. in-12, Pari
1724) lui ouvrit les portes de l'Académie française, et en 1742, cet
compagnie le nomma son secrétaire perpétuel, à la place de l'abl
Hauteville. Il mourut à Paris le 24 juin 1760. Outre la traduction d
la *Jérusalem délivrée* et celle du *Roland furieux* (4 vol. in-12, Pari
1758), qui forment avec l'*Alphabet de la fée gracieuse* (in-12, ib
1734) ses œuvres littéraires, Mirabaud a laissé deux ouvrages de ph
losophie inspirés par l'esprit de son temps, et publiés par Dumarsai
L'un est intitulé : *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme*
(il a été inséré dans les *Nouvelles libertés de penser*, in-12, Amsterdam
1743, et dans le *Recueil philosophique* de Naigeon, 2 vol. in-1
Londres, 1779); et l'autre : *Le monde, son origine et son antiqui*
(in-8°, Londres, c'est-à-dire Amsterdam, 1751). C'est un fait aujou
d'hui parfaitement reconnu, que Mirabaud n'est pas l'auteur du *Systèm
de la nature*, qui lui a été longtemps attribué; mais Naigeon (*Ency
clopédie méthodique*, Philosophie ancienne et moderne, t. III) as
sure avoir eu entre les mains un autre écrit de Mirabaud, ayant pou
titre : *Des lois du monde physique et du monde moral*, et dont le suje
comme les principes, auraient été les mêmes que ceux du triste mani
feste de la société d'Holbach. Cet écrit n'ayant jamais vu le jour, nou
nous bornerons à caractériser sommairement ceux dont Dumarsais
été l'éditeur.

Dans le premier, Mirabaud s'attache d'abord à démontrer que le
anciens n'ont eu aucune idée de la spiritualité de l'âme, et que so
immortalité a trouvé parmi eux beaucoup de sceptiques et d'incrédules
Passant ensuite aux modernes, il examine les preuves sur lesquelles il
fondent ces deux croyances, et s'efforce de les ruiner, l'une aprè
l'autre, par les objections ordinaires du matérialisme. La seule chose
qui soit à remarquer dans cette dissertation, c'est la tentative faite par
l'auteur pour placer ses opinions sous le patronage de Descartes, c'est-

à-dire du plus ferme représentant du spiritualisme. Parce que Descartes a dit, avec beaucoup de bon sens, que sur l'état de l'âme, après qu'elle a quitté le corps, nous ne pouvons faire que des conjectures, Mirabaud conclut qu'il refusait à la raison la faculté d'établir le dogme de l'immortalité.

Dans son second ouvrage, *Le monde, son origine et son antiquité*, Mirabaud se propose une tâche beaucoup plus vaste, où reparaissent, avec un caractère systématique, ses considérations sur la nature et la fin de l'âme. Il entreprend d'exposer successivement les opinions des anciens sur les questions suivantes : 1° Le système général du monde; 2° son origine; 3° sa fin; 4° les révolutions particulières de la terre; 5° l'origine, la nature et la fin de l'homme. Mais l'on s'aperçoit immédiatement que l'histoire n'est ici que le moyen ou le prétexte, et que le véritable but de ce livre est de ruiner tout ensemble le spiritualisme et le christianisme, la religion naturelle et la foi qui invoque le témoignage des Ecritures. Voici, en effet, les conclusions où aboutissent les recherches de Mirabaud sur les différentes questions que nous venons d'énumérer. L'immense majorité des philosophes et des sages de l'antiquité regardaient le monde comme éternel, non-seulement dans sa substance, mais dans sa forme, c'est-à-dire dans l'organisation qu'il présente à nos yeux et dans les lois qui le gouvernent. Il n'y a qu'un très-petit nombre d'esprits chimériques et isolés, tels que Platon et Anaxagore, qui aient fait remonter à une cause intelligente l'ordre et le mouvement qui règnent dans son sein. Quant au dogme de la création *ex nihilo*, aucun peuple ancien ne l'a connu, pas même les Juifs : car la Bible ne dit pas que le monde ait été fait de rien; elle parle d'un chaos d'où sont sortis tous les éléments par une force inhérente à la matière. Cette force aveugle est l'esprit qui plane sur la face des eaux. Le monde n'est pas plus destiné à rentrer dans le néant qu'il n'en est sorti. L'idée de la fin du monde était particulière à la Syrie et à la Phénicie, d'où elle a passé plus tard aux stoïciens et aux Juifs; mais elle ne s'appliquait qu'à une révolution astronomique et nullement à une destruction absolue. Le terme de cette révolution variait suivant l'opinion qu'on avait sur la constitution et l'origine du monde. Chez les Juifs, elle devait s'accomplir au bout de six mille ans, c'est-à-dire après une période sabbatique, comme celle que nous représentent les six jours de la création. Passant du monde en général à notre globe en particulier, Mirabaud établit que les bouleversements et les révolutions auxquels il est soumis ont pris dans l'imagination de tous les peuples anciens des proportions exagérées et un caractère surnaturel. D'après ce principe, l'embrasement de Phaéton est placé sur la même ligne que la submersion de Sodome et de Gomorrhe; le déluge de Noé n'est pas plus extraordinaire que celui de Deucalion. Arrivant enfin à l'homme, Mirabaud oppose à l'opinion spiritualiste et chrétienne les systèmes de l'antiquité interprétés à sa façon. Parmi les anciens, les uns ne reconnaissent à l'homme que des facultés semblables et même inférieures à celles des animaux; les autres, ceux qui lui accordaient une âme [illegible], croyaient à la métempsychose, qui suppose implicite[illegible] même avantage chez les bêtes. Du reste il soutient, comme [illegible] son premier ouvrage, que les anciens n'avaient aucune idée d'une

substance spirituelle. Platon, le seul philosophe spiritualiste de l'an- quité, aurait confondu, d'après lui, l'âme avec la pensée, et aurait con- sidéré la pensée humaine comme une portion de la pensée divi- comme notre corps est une portion de la matière éternelle. Les Pè- mêmes de l'Eglise sont loin d'être d'accord sur ce point. Tertullie- Arnobe, Tatien, regardaient l'âme comme un principe matériel, et l'Eglise tout entière, en consacrant le dogme de la résurrection de corps, nous montre que la distinction absolue de l'esprit et de la ma- tière n'a jamais passé dans son sein pour un article de foi. Mirabau- va encore plus loin : il prétend que le spiritualisme de nos jours aur- passé pour une hérésie dans les premiers siècles du christianisme.

Outre les écrits que nous venons de citer, Mirabaud a laissé ces de- dissertations qu'on a publiées après sa mort : *Opinions des anciens s- les Juifs; — Réflexions importantes sur l'Evangile* (un seul volume in- Amsterdam, 1769). On peut s'en faire une idée par ce que nous ven- de dire et la bonne opinion qu'en avait Naigeon (t. III de son *Rec- de philosophie ancienne*). On peut consulter sur Mirabaud la notice q- lui a consacrée d'Alembert dans le tome Ier de l'*Histoire des membres d- l'Académie française*.

MIRANDOLE (Jean Pico, comte DE LA), prince de la Concorde, n- en 1463, élevé dans la maison paternelle avec beaucoup de soin, et des- tiné par sa mère à l'Eglise, apprit d'abord le droit canon sous les pro- fesseurs de Bologne, et se laissa bientôt entraîner dans les études gé- rales de la renaissance par les hommes célèbres de son temps, surto- par Marsile Ficin, qui le traita toujours comme son fils. La philosophi- encore engagée dans la théologie scolastique, le mena à celle-ci, et les étudia ensemble sous quelques-uns des maîtres les plus renomm- des Académies d'Italie et de France. Il visita ces écoles *en théologi- et en philosophe encore imberbe*, dit son neveu François. Après avo- pris connaissance de tout le savoir de son temps, y compris la méthod- de Lulle, qu'il employa pour des disputes de parade, il en sentit si vi- vement le vide, qu'il résolut et se flatta, trop légèrement, de le com- bler, en fournissant une doctrine forte et positive aux partis qui se di- putaient les intelligences. Ce qui, suivant lui, faisait la faiblesse e- entretenait les disputes des scolastiques, théologiens comme philoso- phes, c'est que ni les uns ni les autres, scotistes ou thomistes, platoni- ciens ou péripatéticiens, ne pénétraient jusqu'à la source commune o- était leur conciliation. Ce fait était vrai; mais comme il l'est à toute- les époques, car nul ne s'élève à la vérité absolue qui, seule, mettra fin aux divisions des partis, il n'expliquait rien. La vraie cause de faiblesse des scolastiques était ailleurs; elle était dans leur ignoranc- non de la source inaccessible, mais des sources accessibles, des te- et de l'expérience, de l'observation interne ou externe. Toutes l- discussions roulaient sur des questions plus ou moins anciennes, q- tions faussées par des terminologies peu intelligibles, et résolues d'a- des textes qui n'étaient plus reconnaissables dans les versions emplo- En effet, sacrés ou profanes, les textes étaient négligés pour d'infi- traductions ou d'obscurs commentaires, et souvent pour des traduc- de traductions, pour des commentaires de commentaires. Au lieu-

e, on consultait des versions latines la plupart faites sur des ver-
arabes; au lieu de Platon, les alexandrins ou les mystiques de
e plotinienne, et leurs commentateurs. La réforme radicale à faire,
t de rappeler à la vraie science, à l'étude directe, à l'observation
ıx textes. Le jeune Mirandole, qui sentait si bien le mal, en
a la vraie cause, et chercha le remède dans une vieille tentative
ıvelée à cette époque, la conciliation de Platon et d'Aristote, qui
t donner une seule et véritable philosophie conforme à la théolo-
hrétienne. C'est là l'œuvre que le jeune érudit prétendit accomplir.
onçoit la vanité d'une telle entreprise. Le seul moyen de con-
toutes les doctrines, c'est de se persuader qu'elles sont toutes
ıées d'une seule source; puis, d'effacer les caractères distinctifs de
ıne d'elles et de forcer la ressemblance par la dissimulation des
ences. Quoiqu'un tel accord ne puisse jamais être que la paix des
eaux, l'espoir de l'établir a séduit quelquefois même des esprits
ıgués. Mirandole, entraîné par l'ascendant de Marsile Ficin, le
illustre conciliateur de son temps, ébloui par ce nouveau plato-
e où se rencontraient toutes les écoles, même celles de l'Orient,
ce guide sans défiance, et allia le christianisme et le polythéisme,
uyant de la fameuse assertion de Numénius d'Apamée, répétée
s par tant d'autres, que « Platon était Moïse parlant grec. » Mi-
ıle se jeta avec ardeur sur les langues de l'Orient, l'hébreu, le
éen, l'arabe, et se passionna surtout pour les doctrines secrètes de
ıuité, principalement la kabbale. Mais il ne puisa pas aux sources
us pures, un imposteur lui ayant fait acheter pour cette étude de
ıdus manuscrits d'Esdras, qui l'égarèrent singulièrement (Wolf,
ıtheca hebraica, t. I, donne le catalogue des manuscrits kab-
iques de Pic). Persuadé que les livres de Moïse, ouverts aux
ıgences moyennant la kabbale et le nouveau platonisme, leur
altraient comme la source commune de toute la science spécula-
il rédigea une explication de la *Genèse*, selon les sept sens qu'il y
ttait avec quelques exégètes de son temps. Mais cette œuvre, peu
lue pour une telle matière et un tel dessein, n'est en réalité qu'une
imitation, même pour le titre, des travaux de quelques Pères, et
un exemple de la manière d'interpréter qu'on y suit. Les mots
créa le ciel et la terre, dit l'auteur, signifient aussi qu'il créa l'*âme*
corps, qui se désignent fort bien par les noms *ciel* et *terre*. Les
, sous le ciel, sont l'image de notre faculté de sentir, et leur réunion
n même lieu indique celle de nos sens au *sensorium* commun. Ces
ıorisations, empruntées à Origène, ou plutôt à Philon, remontent
ablement au delà de ce dernier, et il est évident que là ne se trouvait
le moyen de concilier la philosophie avec la théologie, deux sciences
n est plus sûr de concilier en avançant qu'en reculant. En général,
ndole, dont le génie fut si précoce, si brillant et si souple, com-
trop jeune et trop vite, avec trop de confiance en une érudition
conde main, et une imagination trop féconde pour ne pas l'empê-
de satisfaire la raison. Tous ses travaux sont empreints de cette
ıction générale qu'on possède au sortir des écoles, mais rien n'y
e la profondeur ou l'originalité que donnent la méditation et l'étude
reuse des sources. Le comte Jean fut un prodige de mémoire,

d'élocution, de dialectique ; il ne fut ni un écrivain, ni un pense neuf cents thèses qu'il publia, à l'âge de vingt-quatre ans, pour un scolastique, et que sa vanité frappa de discrédit par cette addi devait les signaler à l'admiration publique, *de omni re scibili,* témoignage irrécusable de la faiblesse de son jugement. Ces écrites, dit-il, à la mode de Paris, roulent sur les mathématic dialectique, *les sciences naturelles et divines,* et, selon l'assertion neveu, elles doivent renfermer *soixante-douze dogmes nouve* physique et en métaphysique ; mais, prises en grande partie scolastiques, les philosophes arabes, les néo-platoniciens et les téticiens les plus célèbres, elles n'offrent rien d'original. D'autr pruntées aux oracles dits des Chaldéens, à Zoroastre, à Orphée, mès Trismégiste, à d'autres écrits supposés, à la magie kabbale, présentent pêle-mêle des opinions sublimes, bizarres o stitieuses. Ainsi, la kabbale et l'astrologie doivent démontı est plus convenable de fêter le dimanche que le samedi ; et la seule, confondre les ariens et les sabelliens. Si *treize* de ces ne assertions furent censurées à Rome, et provoquèrent la défe soutenir publiquement les autres, ce n'est pas qu'elles fusse velles, c'est qu'elles étaient condamnées depuis longtemps. L' qu'en publia l'auteur, n'ayant pour but que de désarmer de saires, n'a pour caractère que cet esprit de concession et de gement qui efface en voulant adoucir ; et si Mirandole, v blâmé plutôt que persécuté, se réfugia en France, ce n'est pas préludé réellement aux fécondes hardiesses de Galilée, ou parta de son contemporain Pomponace : c'est que son arrogance ava Sa philosophie, loin de provoquer l'intolérance, était essenti dévouée au dogme de l'Eglise. En tout cas, la supériorité esprit, qui était incontestable, lui valut d'éclatantes amitiés, et clamée avec exagération par Marsile Ficin, Ange Politien, de Médicis, et plusieurs autres. Son plus grand mérite est d'av dans les agitations scolastiques du temps l'amour des langues ori et particulièrement celui de la kabbale, amour dont héritèrent q uns de ses compatriotes, ainsi que le célèbre Reuchlin. Le caractère de son esprit, c'est de subordonner constamment cherches et ses travaux aux intérêts de sa théologie. Tous ses y compris le plus métaphysique, celui *De Ente et Uno,* quoi qu' puisé dans Plotin ou Platon, appartiennent plus à la religion qu' losophie. Dans son traité *De hominis dignitate,* il démontre q le rapport intime de l'homme avec Dieu, la piété, qui constitue s naturelle. Sa jeunesse avait été orageuse ; sa conversion fut en il s'appliqua particulièrement, dans ses dernières années, à fou armes saintes, c'est-à-dire à tracer les règles nécessaires à l *pour vaincre le monde dans le combat spirituel.*

Mirandole, qui avait brûlé ses chants d'amour, rompu ses galantes, et cédé ses domaines à son neveu, vécut quelque tem une maison de campagne de Laurent de Médicis, et mourut à F âgé de trente-deux ans, le jour même où Charles VIII, qui l'a cueilli à Paris, fit son entrée en cette ville. Dans une lettre que Ficin écrit sur sa mort à Germain de Ganoy, on résume ainsi ses tı

liebatur quotidie tria: concordiam Aristotelis cum Platone, enarra-
es in eloquia sacra, confutationes astrologorum.* Il avait mis, en
t, beaucoup de soin à combattre les illusions de l'astrologie; il les
it réfutées dans un traité de douze livres. Ses œuvres furent publiées
ologne, en 1496, deux ans après sa mort (*Voyez* l'article suivant). Il a
sé, en italien, une espèce de commentaire en trois livres sur la Can-
e de Benivieni, dont les idées fondamentales sont tirées du *Banquet*
Platon. C'est celui de ses travaux qu'on lit aujourd'hui avec le plus
plaisir, quelque mal qu'on en ait dit. Cellarius a publié ses lettres,
ites, comme tous ses ouvrages, d'un style verbeux et déclamatoire,
8°, Iena, 1682. On trouve sa biographie dans les *Biographies de sa-
its célèbres de la renaissance*, de Meiners, t. II, et de curieux détails
sa vie dans Tiraboschi, *Bibliotheca modenese*, t. IV. J. M.

MIRANDOLE (François Pico de la), neveu du précédent, et héritier
son amour pour l'étude, mais non pas de ses talents, inclina encore
antage au mysticisme biblique, et s'éloigna d'autant de la philoso-
e ancienne, de la kabbale et même de la scolastique. La Bible est à
yeux la vraie, l'unique source de toute doctrine supérieure; seule-
nt il admet une lumière interne qui en éclaire la lettre, mais qui
laire si activement, que, sous son influence, l'esprit peut demeurer
sif. Malgré ses tendances contemplatives, François de la Mirandole
souvent la guerre, et mourut assassiné par un de ses neveux, l'an
3. Ses œuvres, réunies à celles de son oncle, ont été publiées à Bâle
1573 et 1607, en 2 vol. in-f°. On y distingue le traité *De studio divinæ*
humanæ sapientiæ, que Buddeus a recommandé à la jeunesse stu-
use par une édition spéciale (in-8°, Halle, 1702). Les neuf livres *De*
notionibus, imités du traité de son oncle contre l'astrologie, combat-
t également cette vaine science. Les six livres intitulés *Examen*
trinæ vanitatis gentilium sont dirigés contre Aristote en faveur de
ton, dont l'auteur n'admet pas, cependant, toutes les idées fondamen-
s. François donne lui-même, dans une lettre à Giraldi, une liste très-
ndue et très-variée des ouvrages qu'il avait composés ou traduits,
vers ou en prose, treize ans avant sa mort. Son meilleur écrit n'est
la biographie de Jérôme Savonarola, c'est celle de son oncle, que
s avons déjà citée, et qu'il croyait très-impartiale. *Nihil hic*, y dit-il,
citiæ datum, nihil familiæ, nihilque beneficiis fictitia laude repen-
. Et cependant, pour honorer son célèbre parent, il reproduit en
faveur jusqu'aux fables dont l'antiquité aimait à décorer le berceau
es personnages les plus illustres. Une flamme *orbiculaire* vint un
ant éclairer la mère de Jean de la Mirandole, au moment où elle lui
nait le jour, afin d'indiquer, par sa forme, la perfection du savoir
l déploierait, et, par sa courte apparition, le rapide passage de la
ière qui venait éclairer le monde stupéfait. Cf. Nicéron, t. XXXIV,
47; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. IV, p. 60. J. M.

MODALITÉ. Ce mot, dérivé de *mode* (*Voyez* plus bas), est em-
é dans un sens beaucoup plus limité et plus précis pour désigner
points de vue les plus généraux sous lesquels les différents objets de

la pensée peuvent se présenter à notre esprit. Or, tout ce qu
intelligence peut concevoir, elle le conçoit nécessairement ou
possible, ou comme *contingent*, ou comme *impossible*, ou com
cessaire. Le possible, c'est ce qui peut également être ou n'être
qui n'est pas encore, mais peut être; le contingent, ce qui e
mais pourrait ne pas être; le nécessaire, ce qui est toujours;
possible, ce qui n'est jamais. Ce sont, en effet, ces différent
que l'on comprend sous le nom de *modalité* ou qu'on appelle le
lités de l'être. Elles trouvent nécessairement leur place, et si l'
parler ainsi, elles impriment le cachet de leur présence dan
gage comme dans la pensée, dans la proposition comme dans
ment. De là la division des propositions au point de vue de la m
ou les quatre propositions *modales*, qu'Aristote définit et opp
à l'autre dans son traité Περὶ ἑρμηνείας (c. 12-14). Cependant
voyons pas qu'Aristote se soit servi du mot que nous emplo
qu'on ne rencontre que beaucoup plus tard chez les comment
dans la langue de la scolastique. Kant, en adoptant les mêmes
la même expression, les a appliquées plus particulièrement à n
ments et aux rapports des objets avec les facultés de notre inte
Il considère nos jugements sous les quatre points de vue généra
quantité, de la relation, de la modalité. Sous le rapport de la m
ils sont *problématiques*, c'est-à-dire l'expression de ce qui est p
ou *assertoires*, l'expression de ce qui est; ou *apodictiques*, l'expre
ce qui ne peut pas ne pas être. De là aussi la catégorie de la mod
renferme ces trois degrés : le possible ou l'impossible, l'être ou
être, le contingent ou le nécessaire. On remarquera d'abord q
classification est moins juste que celle d'Aristote; car le conti
le nécessaire ne diffèrent en aucune façon de l'être, et, d'un au
la notion de l'impossible a un caractère absolu qui ne permet p
placer en regard de celle du possible. De plus, Kant soutient
différentes idées nous représentent, non des qualités qui sont
choses, mais, comme nous venons de le dire, des rapports qui
entre les choses et les facultés de notre intelligence. Ainsi tel o
dans ce moment ou dans l'état actuel de nos connaissances, nou
raît simplement comme possible, dans un moment différent
des connaissances supérieures, peut se manifester à nous avec
attributs de l'existence; et ce que nous comptons aujourd'hui p
êtres contingents, peut être qualifié demain d'être nécessai
opinion, qui contient en germe tout le scepticisme métaphysique
est manifestement contraire à l'expérience. Quand nous croy
exemple, qu'un homme qui est né en telle année aurait pu naît
ques mois plus tôt ou plus tard, il nous est impossible d'admet
dans un autre moment ou avec d'autres facultés, nous pourr
assurer que cela est ainsi; de même ne fera-t-on jamais ent
notre esprit que l'insecte ou le brin d'herbe qui vient de pé
notre pied, puisse être considéré, dans quelque état que ce so
connaissances, pourvu que nous ne perdions pas la raison, con
existence aussi nécessaire que celle des trois dimensions de l'e
de l'espace lui-même. La possibilité, l'impossibilité, la nécessité
tingence se trouvent donc dans la nature des choses, et non

e esprit seulement, ou dans les rapports de notre esprit avec les ts qu'il conçoit.

IODE [du latin *modus*, mesure, détermination, manière]. On elle ainsi toute forme variable et déterminée qui peut affecter un , toute qualité qu'il peut avoir ou n'avoir pas, sans que pour cela essence soit changée ou détruite, sans qu'il cesse d'être ce qu'il est. si un corps peut être en repos ou en mouvement sans cesser d'être corps; un esprit peut douter ou affirmer sans cesser d'être un rit : le mouvement et le repos sont donc des modes du corps; l'affirion et le doute sont des modes de l'esprit. On donnait autrefois le d'*accidents* à ce que nous appelons des modes; mais cette expres-, qui peut trouver en philosophie son emploi légitime, n'est pas e dans ce cas, car elle nous donne l'idée d'un fait qui n'est pas prévu, n'a pas son principe dans le sujet où il est aperçu, tandis que les les dérivent directement de la nature des êtres qui les éprouvent. voit par là que le nom de *mode* ne peut pas, non plus, être remplacé celui de *phénomène*. Un phénomène c'est tout ce qui tombe sous servation, soit des sens, soit de la conscience; c'est un fait quelque qui peut avoir ou n'avoir pas sa raison d'être dans l'objet qui s le présente. Un mode, au contraire, appartient en propre à un d'une certaine espèce et ne saurait convenir à aucun autre; il a s les qualités essentielles de cet être, ou, comme on dirait avec ole, dans sa nature spécifique, son origine et sa cause. Par mple, si les corps n'avaient point pour qualité essentielle d'occuper e place déterminée dans l'espace, ils ne pourraient pas passer d'un int de l'espace dans un autre, ils ne seraient susceptibles ni de mouvement ni de repos. De même, si l'intelligence n'était pas une faculté ndamentale des esprits, ils ne pourraient ni douter, ni affirmer, ni ger. Mais les qualités d'où découlent les modes, et sans lesquelles seraient absolument impossibles, se divisent en diverses classes ou rment plusieurs degrés dans l'existence des êtres. Les unes constient le fond même de leur nature ou ce qu'on appelle leur substance : le est, dans les corps, l'impénétrabilité, et l'unité et l'identité dans me humaine. Ce sont les caractères de cette espèce qu'on désigne s particulièrement sous le nom d'attributs (*Voyez* ce mot), et de lités essentielles. Les autres semblent comme attachées ou ajoutées premiers sans pouvoir cependant exister sans elles : ce sont les priétés ordinaires ou les facultés, comme la couleur et les figures s l'ordre physique, la sensibilité et l'intelligence dans l'ordre moral. in, parmi les modes eux-mêmes, il y en a qui ont plus d'imporce et de puissance les uns que les autres; il y en a qui sont des ts, et d'autres qui sont des causes. Il faut observer cependant ucun être n'étant isolé dans la nature, un mode n'a pas seulement principe dans les qualités diverses du sujet qui l'éprouve, mais si dans les propriétés ou les facultés actives d'une cause étrangère. si il ne suffit pas que notre âme soit douée de sensibilité, il faut it extérieur fasse entrer cette faculté en exercice a sensation. Considérés sous ce dernier point de e des effets d'une cause extérieure ou distincte

du sujet, les modes prennent le nom de *modifications*. Tous l
qui forment cet univers se modifient les uns les autres ; mais
qu'une âme douée de liberté qui se modifie elle-même, ou qui
ensemble et dans le même mode, cause et substance, active et
Nous venons d'expliquer le sens métaphysique du mot *mode ;*
l'a aussi employé dans un sens purement logique pour dési
diverses manières dont on peut disposer les trois propositions d
gisme, par rapport à leur quantité et à leur qualité. Nous le
connaître en parlant du syllogisme. Enfin, on se sert enco
même expression en grammaire, pour désigner les divers a
qui modifient la forme et la signification des verbes. De ce
rentes sciences, il a passé dans la musique avec une significat
logue.

MODERATUS DE GADES ou GADIRA, philosophe pythagori
plutôt l'un des restaurateurs du pythagorisme à l'époque où le
systèmes de philosophie étaient moins une affaire de conviction
science archéologique et d'ingénieuses restaurations. Nous n
rien de sa personne, sinon qu'il était étranger à la fois à Rom
Grèce, et qu'il vivait sous le règne de Néron. Ses doctrines
ne nous sont connues que par l'intermédiaire des philoso
l'école d'Alexandrie, avec lesquels il a beaucoup de resse
C'est surtout Porphyre, dans la *Vie de Pythagore,* qui parl
avec quelques détails. Il pensait que les nombres, dans le sys
Pythagore, ne sont que des symboles par lesquels, en l'absen
pressions plus exactes, le sage de Samos voulait désigner l'ess
choses. Cette essence, pour lui, aurait été la même que pour l
Aristote ; et ces deux philosophes, que nous admirons à tort
deux génies originaux, n'ont fait que traduire dans un lang
intelligible la métaphysique pythagoricienne. Ils ont produit a
jour ce qui n'avait été connu avant eux que d'un petit nombre (
On reconnaît dans ces idées sommaires tout ce qui caractérise l
sophie de cette époque : l'abus des symboles, l'esprit éclectiqu
chant une conciliation entre les doctrines les plus opposées, pri
ment celles de Platon et d'Aristote ; et enfin, le désir de co
comme une révélation, tout au moins, une tradition philosoph
remonte aux premiers âges de l'humanité.

MODIFICATION. *Voyez* MODE.

MOI. C'est le nom sous lequel les philosophes modernes (
tume de désigner l'âme en tant qu'elle a conscience d'elle-m
qu'elle connaît ses propres opérations, ou qu'elle est à la fois le
l'objet de sa pensée. Quand Descartes se définissait lui-même un
qui pense, *res cogitans,* ou qu'il énonçait la fameuse proposit
pense, donc je suis, il mettait véritablement le *moi* à la place de
et cette substitution ou, pour parler plus exactement, cette éc
il ne se contente pas de l'établir dans le fond des choses, il la fai
aussi dans le langage. « Pour ce que, d'un côté, dit-il (*Sixième*
tion, § 8), j'ai une idée claire et distincte de moi-même en tan

s seulement une chose qui pense et non étendue, et que, d'un autre, une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose ndue et qui ne pense point, il est certain que *moi*, c'est-a-dire *mon*, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablent distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. » endant, nous ne voyons pas que cette expression prenne jamais chez ni chez aucun de ses disciples, le sens rigoureux et absolu qu'on y a hé plus tard. Il dit bien, avec intention, *moi*, au lieu de dire *mon*; mais il ne dit pas *le moi*, pour désigner l'âme ou l'esprit en géné- Ce n'est guère que dans l'école allemande qu'on rencontre, pour la ière fois, cette formule, et c'est aussi là qu'elle arrive à un degré traction que la méthode psychologique ou expérimentale, apportée Descartes, ne peut pas autoriser. Le *moi*, dans le système de Kant, st pas l'âme ou la personne humaine, mais la conscience seulement, ensée en tant qu'elle se réfléchit elle-même, c'est-à-dire ses propres s, et les phénomènes sur lesquels elle s'exerce. De là, pour le fonur de la philosophie critique, deux sortes de *moi* : le *moi pur* (*das ich*) et le *moi empirique*. Le premier, comme nous venons de le , c'est la conscience que la pensée a d'elle-même et des fonctions ui sont entièrement propres ; le second, c'est la conscience s'applint aux phénomènes de la sensibilité et de l'expérience. Fichte fait *moi* l'être absolu lui-même, la pensée substituée à la puissance trice et tirant tout de son propre sein, l'esprit et la matière, l'âme corps, l'humanité et la nature, après qu'elle s'est faite elle-même, u'elle a *posé* sa propre existence. Enfin, dans la doctrine de Schelet de Hegel, le *moi* ce n'est ni l'âme humaine, ni la conscience aine, ni la pensée prise dans son unité absolue et mise à la place de ; c'est seulement une des formes ou des manifestations de l'absolu, qui le révèle à lui-même, lorsqu'après s'être répandu en quelsorte dans la nature, il revient à lui ou se recueille dans l'humanité. 'est pas ici le lieu d'exposer plus longuement, et encore moins de ler, ces différentes opinions, notre intention étant seulement de l'histoire du mot auquel elles se sont associées; cependant, nous ellerons ce que nous avons dit en parlant de l'âme. Dans aucun la notion de l'âme et celle du *moi* ne peuvent être regardées comme itement identiques. Le *moi* nous représente bien l'âme lorsqu'elle parvenue à cet état de développement où elle a conscience d'elle- e et de ses diverses manières d'être; mais il ne représente pas e tout entière, il ne nous la montre pas dans tous les états et sous tes les formes de son existence ; car il y en a assurément où elle ne connaît pas encore, et d'autres où elle cesse de se connaître : telles t la première enfance de l'homme et la vie qui précède sa naisce, la léthargie, le sommeil profond, l'idiotisme, et l'habitude pous- à ses derniers effets. Oserait-on prétendre que l'âme n'existe pas s ces différents états de notre vie? Mais alors que devient l'identité la personne humaine, et comment attribuer, d'un autre côté, à une re puissance qu'à celle de l'âme, les sensations obscures, les facultés inctives qui persistent toujours en nous en l'absence de la conce? C'est précisément à cause de cette confusion de l'âme tout ene avec le *moi*, qu'on a été conduit d'abord à voir l'absence de l'âme

dans la pensée, puis à prendre la pensée pour le *moi* ou pour la pe
humaine arrivée à son complet développement, et que quelqu
personne humaine a été considérée comme un simple mode de la
divine.

En même temps que l'âme a été appelée le *moi*, on a dés
corps, les substances matérielles et la nature extérieure en génér
le nom de *non-moi*. On a fait ainsi deux parts de tout ce qui est:
est dans la conscience ou qui a pour attribut la pensée, et ce
hors de la conscience ou qui a pour caractère essentiel l'étendue.
tres, allant plus loin encore, ont regardé le *moi* et le *non-moi*
deux aspects différents, comme deux points de vue corrélati
seul et même être. Cette division a dû naturellement plaire par
plicité; et il n'est pas étonnant qu'elle ait passé dans la langue
sophique. Cependant, elle est fort éloignée d'être exacte, com
peut s'en assurer par les réflexions qui précèdent. Puisque tout
spirituelle n'atteint pas ou ne se maintient pas toujours à ce d
perfection qu'on appelle le *moi*, c'est-à-dire à une conscience c
d'elle-même, il est impossible que l'expression de *non-moi*
seulement ce qui tient une place dans l'espace, ce qui est ma
étendu. Entre le *moi* et le *non-moi*, dans le sens qu'on y attach
tuellement, il y a une foule d'existences ou de manières d'être i
diaires, qui approchent tantôt de celui-ci et tantôt de celui-là.
beaucoup se défier, en philosophie, de ces formules trancha
peuvent bien s'accommoder à un système, mais ne sauraient co
une science sérieuse, fondée sur l'observation et la raison.

MOMENT [du latin *momentum*, abréviation de *movimentum*
vement]. Notre esprit n'ayant pas d'autre mesure applicable à l
que le mouvement, on conçoit que ces deux idées aient été sub
l'une à l'autre, et qu'une expression qui ne s'applique prop
qu'à la première ait été employée à désigner la seconde, c'es
cette partie de la durée que nous mesurons par le moindre mouv
Telle est la signification du mot *moment* dans le langage or
Mais dans le langage de la philosophie, ou plutôt de certains s
de philosophie, il a été rappelé à son sens primitif, le sens d'une
d'un effet ou d'un certain déploiement de puissance. Ainsi, dans
trine de Kant, il exprime le degré de réalité ou d'intensité d'un
de nos sensations, ou d'un phénomène quelconque perçu par no
tés; dans le système de Hegel (*Voyez* ce nom), toutes les existe
sont que des *moments*, c'est-à-dire des mouvements divers du d
pement par lequel la pensée absolue, en produisant toutes ch
manifeste elle-même.

MONADE. *Voyez* LEIBNITZ.

MONBODDO (James BURNETT, lord) naquit en 1714, à Mo
dans le comté de Kinkardine, en Écosse, d'une des plus noble
anciennes familles de son pays, fit ses études au collége d'Ab
apprit le droit dans l'université de Groningue, exerça pendant
temps, avec distinction, la profession d'avocat; fut nommé ju

session d'Edimbourg, et mourut dans cette ville en 1799, âgé de quatre-vingt-cinq ans. Monboddo est, avant tout, un érudit; s'est occupé aussi de philosophie, surtout de philosophie ancienne, a apporté cette même richesse de connaissances avec ce même le paradoxe qui ont fait sa célébrité dans un autre genre. Il est · de deux grands ouvrages, dont l'un a pour titre : *De l'origine rogrès du langage* (*On the origin and progress of language*, 6 vol. Edimbourg, 1773-92); l'autre : *Métaphysique ancienne*, ou *la des universaux* (*Ancient metaphisic*, or *the Science of the univer-* vol. in-4°, ib., 1779-99). Le premier est celui qui a obtenu le réputation, et qui a soulevé aussi les plus vives clameurs; car il erme pas seulement une théorie du langage, comme on pourrait e d'après le titre, mais toute une philosophie historique, où les , et particulièrement les Grecs, sont exaltés avec enthousiasme, nodernes traités avec le plus injuste mépris. Dans cet étrange e où les opinions les plus fausses sont défendues avec un rare t une science non moins remarquable, c'est surtout pour ses riotes que l'auteur a réservé sa sévérité. Quant au langage, il le re comme l'expression la plus fidèle de l'esprit humain, comme ture infaillible à l'aide de laquelle on peut apprécier ses progrès écadence. Il n'est pour lui ni une faculté naturelle, ni un don de ation, mais la conquête de la réflexion et du travail. Il a été dans les lieux où la tradition religieuse a placé l'enfance de humain, c'est-à-dire en Asie ; de là il s'est transmis aux Egypn se perfectionnant beaucoup en route, et, des Egyptiens, il a ux Grecs, qui lui ont imprimé le cachet de leur inimitable génie. olution de la question si controversée de l'origine du langage également de l'opinion religieuse entrevue par Rousseau, dée par de Maistre et de Bonald, et de celle que défendaient, Con- leur tête, les philosophes du XVIIIe siècle. Il est à regretter que ldo n'ait pas su apporter plus de mesure dans son système. De qu'il y a, selon lui, une race d'hommes par qui le langage a été la dernière perfection, il y en a d'autres chez lesquelles il n'existe ore ou qui l'ont complétement perdu. Ainsi, il croit à un état de nité bien inférieur à la vie sauvage; il regarde l'orang-outang un être humain dégradé, et admet l'existence de ces êtres x, tels que les sirènes et les satyres, où l'imagination s'est plue r la conformation de l'homme avec celle de la brute. Dans ce ouvrage, Monboddo s'occupe déjà de la philosophie des Grecs, ıme on peut s'y attendre, il la regarde comme le dernier terme gesse humaine. A l'en croire, les modernes n'ont jamais rien s à la véritable philosophie; jamais il n'ont bien su quelle est la ıce de l'homme et de la nature, de la nature et de Dieu. Newton, mple, le plus grand d'entre eux, détruit l'idée de la divinité par qu'il donne à la matière. C'est à Platon et à Aristote qu'il faut ler la solution de tous les problèmes philosophiques; rien n'a é à ces deux merveilleux génies, pas même les mystères de la chrétienne; car Monboddo les voit tous expliqués dans leurs , sans en excepter le dogme de l'incarnation. Dans son second ou la *Métaphysique ancienne*, Monboddo ne fait que dévelop-

per et étendre les idées que nous venons d'exposer, en les pouss des conséquences encore plus forcées, s'il est possible, et en insis avec affectation sur les paradoxes qui lui avaient attiré le plus de s casmes. Ce livre se compose de deux parties très-distinctes et d'iné valeur : l'une, purement critique, est consacrée à la réfutatio Newton et de Locke; l'autre, historique, a pour but de faire conn tous les grands systèmes philosophiques de la Grèce, particulière celui d'Aristote. La seconde est incomparablement supérieure à la p mière. Elle se distingue par une connaissance approfondie des sour et quelquefois par une véritable habileté d'exposition. C'est très-inj ment qu'elle n'est mentionnée par aucun historien de la philoso Au reste, les œuvres et le nom de Monboddo sont fort peu connus h de son pays. La traduction allemande d'une partie de son ouvrage l'origine et le développement du langage, par Schmidt (2 vol. in Riga, 1784-1786), est peut-être le seul écrit étranger où il soit ques de lui. Il faut ajouter que la traduction de Schmidt est préc d'un discours préliminaire de Herder, où la partie vraiment solide recherches de Monboddo est l'objet de l'appréciation la plus flatte Au reste, dans sa patrie même, Monboddo est rarement pris au séri On le verra cité, bien souvent, dans les publications périodiques, d les recueils littéraires de l'Angleterre et de l'Ecosse, pour la sing rité de sa vie et de quelques-unes de ses opinions; on y cherch vainement une appréciation impartiale de ses idées et de ses travaux. pourra consulter avec fruit sur cet écrivain, outre le discours de Her dont nous venons de parler, l'article qui lui a été consacré par M. D ping, dans la *Biographie universelle*. X.

MONDE. *Voyez* NATURE.

MONESTRIER (Blaise), né à Antezat, dans le diocèse de Clermo le 18 avril 1717, fut élevé par les soins et appartint, pendant quelq temps, à l'ordre des jésuites. Mais, quoiqu'un des plus zélés défens de la religion contre l'incrédulité de son temps, il quitta cette cong gation, sans doute pour se livrer avec plus de liberté à son goût pour l' tude. Il enseigna, pendant plusieurs années, les mathématiques collége de Clermont. Il fut couronné par l'Académie de Bordeaux, po une dissertation *sur la nature et la formation de la grêle*, publiée e 1752 (in-12, Bordeaux). Enfin, il occupa la chaire de philosophie d collége de Toulouse, et mourut dans cette ville, en 1776, laissant deu ouvrages de natures différentes, mais consacrés à la même cause : le *Principes de la piété chrétienne* (2 vol. in-12, 1756), et la *Vraie philo sophie* (in-8°, Bruxelles, 1775). C'est du dernier, seulement, que no avons à nous occuper ici. Cet écrit, dirigé contre la philosophie d XVIIIe siècle, et particulièrement contre le *Système de la nature*, a ét publié par Needham, dont l'auteur défend les doctrines contre les con séquences qu'on en avait tirées en faveur du matérialisme, et qui, lui même, dans une note ajoutée à la fin du volume, s'efforce de lave d'une telle accusation la théorie de la génération spontanée.

Pour se faire une idée exacte de la *Vraie philosophie*, il ne faut p se laisser rebuter par les déclamations violentes et de mauvais goû

lle présente à chaque page, surtout dans la préface, ni par l'indé-
n du plan et le désordre qui en résulte dans la succession des idées;
faut tenir compte que de la doctrine philosophique qu'elle ren-
ie. Cette doctrine est un spiritualisme expérimental et éclectique,
ement éloigné de la théorie des idées innées et du système de la
ation transformée, mais où le cartésianisme occupe cependant la
grande place. Monestrier, voulant convaincre ses adversaires par la
hode même dont ils avaient l'habitude de se prévaloir, et qu'au fond
bandonnaient pour de vaines hypothèses, ne veut rien devoir qu'à
périence. Il analyse donc successivement nos diverses facultés, il
mine quels sont les principaux phénomènes de notre nature, et
ontre que tous rendent témoignage de ces deux vérités : l'existence
a divine providence; la distinction de l'âme et du corps. Le plus
ble de ces phénomènes, celui, du moins, qui nous paraît tenir le
complétement dans la dépendance du corps, la sensation, est dans
e, et non dans les organes. La couleur, l'odeur, la saveur, le son,
nous plaçons dans les objets avec lesquels nous sommes en rapport,
ont rien que par l'âme qui les sent. L'étendue seule est quelque
e de réel hors de nous; car c'est elle qui constitue l'essence de la
ère. Mais l'âme n'éprouve pas seulement des sensations, elle a des
iments tels que l'amour du vrai, l'amour du bien, l'amour du beau,
a transportent bien au delà de l'horizon borné des sens. Or, il est
ssible de concevoir que la cause qui provoque en nous ces émo-
sublimes, ne renferme pas en elle l'essence des choses vers les-
es elle nous attire, ou qu'elle ne soit pas un principe intelligent,
erainement bon, source de toute vérité et de toute beauté. Après
lyse de la sensibilité, vient celle de la raison. La raison, pour Mo-
ier, c'est l'âme considérée sous ces quatre points de vue : 1° les
primitives; 2° l'action que nous exerçons sur ces idées primitives
en tirer des idées secondaires, c'est-à-dire la faculté de généraliser
bstraire; 3° l'idée de l'infini; 4° la faculté d'induire et de raison-
Mais toutes les opérations de l'intelligence supposent invariable-
t les idées primitives et l'idée de l'infini, qui sont comme le fond de
ison. Par idées primitives, il faut entendre non les idées innées de
n et de Malebranche, mais celles qui servent de fondement à toutes
utres et qui constituent, comme nous venons de le dire, le fond
riable de la pensée. Ce sont les idées d'unité, d'être, de temps,
ace, d'affirmation, de négation, avec les axiomes de géométrie et
orale. On les reconnaît à trois caractères : elles sont communes à
les hommes; elles ne sont pas le fruit de l'éducation; elles ne sont
le résultat du raisonnement soit inductif, soit déductif. Les idées
itives, soumises aux procédés de l'analyse et de la synthèse, de
traction et de la généralisation, donnent naissance aux idées se-
aires, c'est-à-dire simplement générales et non universelles. Ainsi,
onsidérant l'espace sous un point de vue déterminé, celui de la lon-
r, nous formons l'idée de ligne; en combinant ensemble plusieurs
s, nous formons l'idée d'un triangle ou d'un carré. Ces mêmes
, lorsqu'on y ajoute celle du possible, sont ensuite multipliées in-
iment. Entre les idées primitives et les idées secondaires, les unes
sées par une nécessité supérieure, les autres formées librement

par l'esprit, viennent se placer les idées sensibles qui nous s
nées d'abord par les sens, et sur lesquelles la raison agit ensı
les généraliser et les rectifier. Mais c'est surtout l'idée de l'i
doit attirer l'attention du philosophe. Elle nous offre les troi
caractères qui distinguent les idées primitives; mais son objet
plus étonnant et plus sublime. Elle ne peut venir en nous que
infini; elle est l'empreinte que l'ouvrier a laissée dans son ouv
en même temps qu'elle nous révèle l'existence de Dieu, elle
struit de notre propre destinée, elle nous atteste l'immortalité
conséquent, la spiritualité de l'âme. Enfin, les deux dogmes fo
taux à la démonstration desquels tout l'ouvrage est consacré
aussi du fait de notre libre arbitre. La liberté humaine est ét
deux sortes de moyens également empruntés à l'expérience : l
gnage direct de la conscience individuelle et l'histoire du genre
où éclatent, à chaque pas, les traits de courage et d'héroïsm
victoires de la raison sur l'instinct et les passions. Or, la libert
prouvée, il faut admettre avec elle le bien et le beau mora
placer ces idées dans la raison et non dans un sens ou un inst
ticulier; il faut remonter jusqu'à un être infiniment parfait qui
la règle et le but de notre activité.

A ces considérations générales vient se joindre, ou plutôt s
sous forme de dialogues, une réfutation particulière du *Systè*
nature. Cette réfutation n'offre rien qui la rende digne de
même la plus sommaire; et quant à la doctrine que nous venc
poser, il est impossible de n'y pas reconnaître l'influence de
Lignac (*Voyez* ce nom), dont les œuvres ont vu le jour quinz
ans avant la *Vraie philosophie*. Il est à regretter que l'auteur
ments de la métaphysique tirés de l'expérience n'ait pas renc
disciple plus digne de lui.

MONIME de Syracuse, philosophe grec du IVe siècle av
chrétienne. Disciple de Diogène et de Cratès, il adopta d'abord
cipes de ses maîtres, c'est-à-dire ceux de l'école cynique; mais
sur la fin de sa vie, au pyrrhonisme. Diogène Laërce (liv. II,
83) nous a conservé les titres de ses ouvrages. C'est tout ce
en reste.

MONOTHÉISME. *Voyez* Théisme.

MONTAIGNE (Michel de) naquit en 1533, dans un chât
nom, en Périgord, fut élevé comme s'il eût été destiné à la p
d'humaniste, voyagea quelque temps en Italie, fut nommé mai
deaux, puis député aux états généraux, et mourut en 15
avoir pleuré toute sa vie Etienne de la Boétie, et légué ses
ses armes à son autre ami et vrai disciple, Pierre Charron.
événement de cette existence de philosophe et de gentilhomm
la composition et la publication des *Essais*, dont les deux
livres parurent en 1588.

Montaigne a défini l'homme *un être ondoyant*, définition re
par son compatriote Montesquieu en ces termes : *Un être fle*

mt à *toutes les pensées, et à toutes les impressions* : de sorte qu'on urrait la regarder comme indigène en Gascogne, comme éminemnt propre à caractériser cette race de gens qui, selon Brantôme, t en état de gagner ou de perdre leur vie en une heure. C'est cet *oiement* que l'on a à redouter et à vaincre, quand il s'agit de peindre taigne et de résumer ses vues sur le monde, l'humanité et Dieu. *Essais*, ces confessions sincères, ces familières causeries, ne sont, ffet, qu'un long et perpétuel ondoiement.

l suffit d'en avoir lu deux pages pour savoir que Montaigne était sceptique, qu'il avait reçu de la nature cette quiétude, cette indoe qu'on a remarquées chez tous les sceptiques célèbres, depuis Pyr-ı jusqu'à Hume. Il avait, de plus, à un degré notable, une autre osition particulière aux douteurs, une insatiable et universelle cuité, et la curiosité des détails et des exceptions, plus que celle des ; généraux et des lois constantes. La plaisanterie enfin était pour comme pour Sextus Empiricus, un besoin impérieux. Les évéıents si nombreux du XVI[e] siècle durent puissamment féconder ces tudes et ces goûts alors très-répandus. La découverte de l'Améıe révélait des coutumes et des mœurs étranges; la résurrection de tiquité classique suggérait des comparaisons peu favorables au sent; l'anarchie en religion et en politique, les guerres d'opinion et batailles matérielles conduisaient l'esprit à n'apercevoir partout que rsités, infidélités, changements. Nulle part ni fixité, ni unité : le tisme inspirant le dégoût du dogmatisme, les penseurs en trèst nombre, et une diversité de principes ébranlant jusqu'à la conion native de l'identité du genre humain; dans les écoles un pédanıe háineux et lourd; dans le monde des superstitions frivoles, mais licatives et sanguinaires; malgré tous les contrastes qui les arment unes contre les autres, toutes les opinions, toutes les croyances lement altières, également intolérantes. C'est en présence de ce tacle que Montaigne se réfugie dans l'antiquité; mais là aussi il contre des antagonistes et des oppositions sans nombre, Aristote aux es avec Platon, les Académiciens acharnés contre le Portique, et interprètes modernes appliqués à exagérer ces variétés, en raison eur parti ou de leurs affections personnelles : il ne reste plus à Monne que lui-même. Dans la solitude de son heureuse et opulente noire, dans celle de son entendement qui déclare tout variable et tif, à la fois réel et incertain, le philosophe bordelais se console, en ıt, des misères des hommes, de l'instabilité des choses, et surtout de anité des systèmes.

l ne nous appartient pas ici de montrer avec quelle grâce piquante, c quelle simplicité spirituelle et pittoresque, Montaigne raconte *les taisies et opinions* que l'ancien et le nouveau monde, le passé et le sent lui ont révélées et suggérées. On sait quel charme inexpriɔle accompagne cette naïveté, cette bonhomie, qui grandiront à ure que le siècle de Montaigne reculera. Jamais le naturel n'abanne ce génie sensible et cette humeur d'une gaîté si expansive. C'est ce côté que, dans une langue encore flottante, Montaigne surpasse ses modèles, et captive tous ceux qui ont en aversion l'affectation a recherche. Il ne voulait qu'amuser son esprit par des images bril-

lantes et des souvenirs intéressants; il est devenu l'amusement ch des esprits aimables et graves. Son mérite, durable en effet, c'est talent de l'expression, et non l'invention. Tout nous semble origi dans les *Essais*, quant au style; rien n'y est neuf quant au fond d pensées. La partie scientifique de ce livre appartient aux sceptiqu grecs et latins; la manière de renouveler leurs doctrines appartient Montaigne. Ce sont leurs idées qui servent de base et de centre à foule infinie d'anecdotes et d'aperçus, à cette *farcissure d'exempl* dont les *Essais* sont comme inondés.

Si ce livre est une mine abondante pour le pyrrhonisme modern le dogmatisme, à son tour, doit avouer tout ce que la saine phi sophie en a reçu. Montaigne a su dissiper beaucoup de fausses l mières et de funestes préjugés; il a su flétrir la torture et l'inquisitio comme il raillait les astrologues et les pédants. Il a provoqué la mé tation des sages par la masse d'observations, de réflexions, de cit tions, de matériaux de tous genres, qui font de son livre une bigarr attachante. Il a plu aux uns par tout ce qu'il leur présentait de su stantiel et de positif; aux autres par la justesse ou la finesse des r marques dont il accompagnait les faits : s'il a excité la pensée ch tout le monde, il a particulièrement aiguisé et façonné le bon sens d peuple français. L'insouciance avec laquelle il aborde les problèm les plus redoutables et sème les solutions les plus célèbres a merve leusement servi la libre investigation de l'esprit moderne. Plus sérieu plus scolastique, ou seulement aussi sévère qu'il était facile et léger, Montaigne eût été condamné par les parlements et le clergé, il n'eû pas mis en circulation tant de doutes salutaires, tant de scrupules d d'objections utiles, tant d'instructives indications pour une méthod plus naturelle, tant d'impulsions vigoureuses vers l'impartialité et l'in dépendance. Voilà ce que la philosophie actuelle doit rappeler, en pro nonçant avec reconnaissance le nom de Montaigne. Elle n'a pas craindre l'influence de ce système, qui n'est qu'une copie originale d scepticisme ancien. « Tout bouge.... peut-être!... que sais-je?... J donne ceci, non comme bon, mais comme mien.... Comment est-c que cela se fait? Se fait-il eût été mieux dit.... » Sur quoi se fond cette profession de foi? Sur ce que *l'effet et l'expérience* montrent to dissemblable et changeant, les hommes en perpétuelle contradictio avec eux-mêmes et entre eux, les mœurs et les usages contraires l uns aux autres. Diversité infinie, voilà la croyance fondamentale d celui qui ne se plaisait pas à rechercher l'unité sous la diversité, ni principal sous l'accessoire.

Dans ce douzième chapitre du second livre, où Montaigne dépose *quintessence* de sa doctrine, il promet « de prendre l'homme en sa pl haute assiette; » mais il ne songe nulle part à s'enquérir de la port véritable de l'entendement, en discutant la valeur réelle des notio primitives. Une telle spéculation lui eût causé trop de *malaisance*. acquiesce à l'opinion des pyrrhoniens, de préférence à celle des no veaux Académiciens, parce que leur « avis est plus hardi et plus vra semblable; » il la préfère à l'opinion des dogmatiques, parce qu'elle l procure « une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitatio que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que no

sons avoir des choses; » parce qu'elle « désengage de la nécessité qui bride les autres; parce qu'elle empêche de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produites. » C'est parce que tout ..ge, que le sage ne doit pas bouger. « Nous en valons bien mieux, .. nous laisser manier, sans inquisition, à l'ordre du monde.... » ..l est cet ordre? C'est la coutume. « La coutume, voilà la règle des ..les, et générale loi des lois : que chacun observe celle du lieu où il .. » La coutume civile, religieuse et politique, tel est le criterium du ..i; et à cet égard encore, Montaigne ne fait que redire les maximes .. anciens. Mais s'en contente-t-il sérieusement, y ajoute-t-il la même .. que les anciens? Non évidemment : il déclare cette coutume « une ..lente et traîtresse maîtresse d'école, qui hébète nos sens, qui nous ..obe le vrai visage des choses. » Non-seulement il se moque de cette ..le si souvent méprisable, mais il la renverse. C'est ce qu'il fait, ..r exemple, lorsqu'il combat le pédantisme, lorsqu'il conseille de ré..mer l'éducation selon des principes qui, depuis, ont été rajeunis par ..sseau, lorsqu'il recommande, non *le beaucoup savoir,* mais *le mieux ..oir,* et la tête plutôt *bien faite que bien pleine.* C'était encore atta..er la coutume que de rappeler les philosophes, les gens d'entende..nt, à l'étude de l'âme, « à cette anatomie par laquelle les plus abs..ses parties de notre nature se pénètrent, » et enfin à l'observation .. monde, que Montaigne appelle *le livre de mon écolier.*

Il est manifeste que tout en *niaisant et fantastiquant,* tout en soute..nt que chaque chose *a plusieurs biais et plusieurs lustres,* Montaigne .. cherché à refondre l'enseignement scientifique et philosophique, à re..ttre en honneur l'étude de la psychologie et de la morale. Comme il ..lait, non répudier la raison, mais la contenir dans les limites de la ..destie, il est juste de reconnaître qu'il a puissamment concouru à la ..stauration des saines recherches en philosophie. C'est la science de ..me, qu'à son avis il ne faut pas seulement *loger chez soi, mais qu'il ..ut épouser.* Se connaître et savoir bien mourir et bien vivre, c'est là .. devoir et le secret du sage.

Mais ce moraliste délicat et droit est-il autorisé et peut-il prétendre .. édifier une science de ce genre, après avoir fait profession que « les ..is de la conscience que nous disons naître de la nature, naissent de la ..utume, » que les lois de la justice ne sont qu'une *mer flottante d'opi..ons,* qu'aucune d'elles n'a l'*université de l'approbation,* et que, s'il y .. eu des lois naturelles, elles sont perdues? Montaigne se contredit ..ec éclat, et il devait se contredire, puisqu'il était parti d'un prin..pe erroné, et que son esprit, naturellement juste, ne pouvait se ..aintenir dans la voie des fausses conséquences. Aussi le voit-on sou..nt tracer le plus séduisant portrait, l'éloge le plus touchant de cette ..rtu qui est *la science de bonté, sagesse et prud'homie,* et qui procure, ..tre autres avantages, le mépris de la mort. Epris d'un bel enthou..asme pour cette *qualité plaisante et gaie,* il discerne parfaitement, à ..rt lui, ce qui doit être de ce qui est, l'immuable justice de la cou..me mobile, le devoir de la science de l'entregent. Il croit à la vertu, ..isqu'il l'aime, comme il croit à la nature, « que nous avons aban..nnée, dit-il, et à qui nous voulons apprendre sa leçon. »

Toutefois J.-J. Rousseau était en droit de lui reprocher d'avoir

ébranlé le sentiment moral, surtout chez ceux qui ne savaient pa comme Montaigne, plier le pyrrhonisme sous le bouclier de la révé tion. C'est là un dernier trait à noter : Montaigne a *deux oreillers* premier, celui du doute; il s'étend sur un second, l'autorité surn relle de l'Eglise. Tout le monde, Malebranche, par exemple, n'aperç pas le second; le pieux oratorien n'est frappé que de la *qualité d'es prit fort.*

Sans le qualifier d'esprit fort, on ne peut nier que Montaigne n'a quelque vanité. *La faim de se connaître* n'est pas son seul tourme plus d'une fois il semble éprouver plus de plaisir à nous montrer quoi il diffère des autres, ou à rechercher ce que c'est que l'homme général. Les particularités, les singularités en lui, comme chez autres, l'intéressent et l'occupent plus que la vérité et la raison, p que l'essence des choses, trop uniforme et trop monotone pour cet e prit si avide de nouveautés. Quoiqu'il dédaigne *une suffisance pure vresque* « parce qu'elle sert d'ornement, non de fondement, » il est p engoué cependant de ce qui orne l'esprit que de ce qui fonde la scie humaine et la pratique des affaires, la raison et la nature des cho L'*incuriosité* de ce rêveur si curieux au fond, n'est qu'une sorte d'é curisme spéculatif. Le *quid libet* lui est plus cher que le *quid oport*

Il ne serait pas facile de décrire en entier l'influence que les *Es* ont exercée dès leur apparition; il suffit ici de dire qu'ils devinrent manuel des dogmatiques mêmes. « A peine trouvez-vous un gentilhom de campagne, dit Huet, qui veuille se distinguer des preneurs de lièvr sans un Montaigne sur sa cheminée. » Le titre seul de ce livre f école, même parmi les Anglais, qui, du reste, avaient contribué a scepticisme de Montaigne en changeant sous ses yeux quatre fois le lois. Madame Deshoulières, elle-même, en recommandait les maxim à ses *moutons :*

Cette fière raison dont on fait tant de bruit,
Contre les passions n'est pas un sûr remède :
Un peu de vin la trouble, un enfant la séduit....

L'auteur qui avait tant copié les anciens fut copié de toutes parts p les modernes. La scène de la clémence d'Auguste, que l'on admire d *Cinna*, fut empruntée à Montaigne; mais Montaigne lui-même l'av prise à Sénèque. « Je suis bien aise, disait-il, que mes critiques d nent à Sénèque des nasardes sur son nez. » Combien de nasardes n' raient pas reçues La Mothe Levayer, La Bruyère, Bayle, Saint-Ev mont, Fontenelle, Voltaire, Hume? Port-Royal lui-même, Pas Descartes enfin, étaient aussi plus tributaires qu'on ne le pense c munément, du maître de Charron.

Voyez les Notices de Talbert, Droz et Villemain. C. Bs.

MONTESON (Jean DE), né en Espagne, de l'ordre des Frères p cheurs, enseignait à Paris vers la fin du XIVe siècle. On mit à charge un grand nombre de propositions hérétiques qui furent c damnées en 1387. De ces propositions, quelques-unes appartienne la théologie proprement dite et ne doivent pas nous occuper; d'aut sont tout à fait de notre compétence. Les unes et les autres ont été d

pées et combattues dans un traité spécial dont on lit un extrait à suite des *Sentences* de Pierre Lombard. Voici, en peu de mots, la tière du débat philosophique dans lequel Jean de Monteson se ala par des assertions téméraires. Dieu a fait les choses, et, on en vient, toutes les choses qui sont comptées au nombre des natures été faites par Dieu dans le temps; mais n'était-il pas éternellement erminé que les choses devaient être? A cette question, notre docr répond qu'en effet la création a été nécessaire : « Aliquod creatum aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse est. » Qu'il nous se de rappeler cette thèse : on sait d'où elle vient et où elle con. En l'année 1387, on n'appréciait pas avec un sang-froid aussi losophique les conséquences doctrinales d'une telle proposition, et me Jean de Monteson appartenait à l'ordre des Dominicains, toute ole franciscaine se souleva contre lui, appelant les foudres de communication sur la tête du novateur impie. Il y a lieu de croire l'accusé fit valoir, comme moyen de défense, la doctrine des telle que l'avait exposée saint Thomas dans la *Somme* et dans les *cules* : nous voyons, en effet, dans le décret rendu par la faculté théologie et dans le traité publié par les éditeurs des *Sentences*, que t Thomas fut considéré comme solidairement responsable des assers hétérodoxes de son disciple. Jean de Monteson eût été plus habile se fût retranché derrière le maître des Franciscains, Alexandre de lès. Saint Thomas a plus d'une fois protesté contre le principe de la essité des choses (*Summa theologiæ*, pars I, quæst. 19, art. 3); mais nous est démontré qu'Alexandre de Halès fut un des plus audacieux teurs de cette opinion. Se demandant si le Créateur a fait les choses *necessitate bonitatis*, ou bien *ex necessitate naturæ*, Alexandre de lès déclare qu'il préfère la locution *ex necessitate bonitatis*; cependant avoue qu'il y tient peu, car la bonté de Dieu, c'est sa nature, *idem bonitas quam natura ejus* (*Summa* Alexandri Alensis, pars II, quæst. 5, m. 2). Or, il est clair que ces termes concordent avec ceux de Jean de Monteson. Disons encore qu'après avoir été censuré par la Faculté de théologie de Paris, notre docteur fut jugé par la cour d'Avignon, et que son affaire devint le sujet d'un débat solennel. Condamné devant ce tribunal d'appel, il resta dans les mêmes sentiments. On ignore la date de sa mort. B. H.

MONTESQUIEU (Charles DE SECONDAT, baron DE LA BRÈDE, et DE), naquit au château de la Brède, près de Bordeaux, le 18 janvier 1689. Il eut l'avantage, précieux et rare pour un homme destiné à devenir un grand écrivain, de naître dans une famille riche et noble. Son éducation fut soignée, et de bonne heure il annonça les facultés supérieures dont la nature l'avait doué. Dès l'âge de vingt ans, il faisait un extrait raisonné des volumes qui composent le corps du droit civil; ces extraits, dans la suite, lui servirent pour composer l'*Esprit des lois*, et il est permis de supposer que dès cette époque il conçut le projet d'un grand ouvrage sur cette matière. Un oncle paternel, président à mortier au parlement de Bordeaux, lui laissa ses biens et sa charge, à laquelle il fut nommé le 13 juillet 1716. Il s'était marié en 1715, et eut deux filles et un fils. Il avait été reçu conseiller le 24 février 1714. En 1722,

pendant la minorité du roi, sa compagnie le chargea de présenter [illegible] remontrances au ministère à l'occasion d'un nouvel impôt qu'on v[illegible] lait établir sur les vins. Montesquieu réussit momentanément à [illegible] supprimer cet impôt; mais le fisc le remplaça bientôt après par un a[illegible]

Le goût de la littérature l'emportait chaque jour davantage c[illegible] Montesquieu sur les occupations arides que lui imposait sa char[illegible] Le 3 avril 1716, il avait été nommé membre de l'Académie de B[illegible] deaux, récemment créée. Il y lut quelques opuscules, entre au[illegible] une dissertation sur *la politique des Romains dans la religion.* En[illegible] en 1721, à l'âge de trente-deux ans, il publia les *Lettres persanes.*

Le succès de ce livre fut prodigieux. Montesquieu d'abord ne l'a[illegible] pas, de sorte que la curiosité publique en fut d'autant plus excitée. [illegible] forme légère de l'ouvrage, les questions fort graves et fort sérieu[illegible] cependant qui y étaient agitées, tout concourait à en faire l'objet [illegible] l'attention générale. Mais ce fut un bien plus grand étonnement qu[illegible] on sut que ce livre, qui joignait aux grâces et au badinage d'un ro[illegible] la liberté d'esprit d'un penseur indépendant et solitaire, était l'œu[illegible] d'un magistrat! Les impressions à ce sujet furent diverses, mais éga[illegible] ment vives. Dès ce moment les amis des idées nouvelles, les homm[illegible] dont les dernières années de la monarchie de Louis XIV avai[illegible] humilié et attristé le patriotisme, ceux qui aspiraient à un or[illegible] de choses plus conforme à la dignité humaine et aux véritables inté[illegible] rêts de l'État, et qui voulaient une réforme sérieuse dans la légi[illegible] lation et dans le gouvernement, ceux-là comprirent que le nouv[illegible] écrivain appartiendrait à leur cause. Par les mêmes motifs, le par[illegible] qui dominait à la cour, et qui dirigeait la politique du moment[illegible] déversa le blâme à profusion sur le magistrat étourdi et novateur, q[illegible] ne craignait pas de compromettre son nom et sa robe par d'irrévéren[illegible] cieuses critiques de la société et de la religion de son pays. Mais ce parti[illegible] tout-puissant dans les antichambres et dans les conseils de la couronne, n'avait en revanche aucune espèce de crédit sur l'opinion publique; et telle était déjà la force désorganisatrice et dissolvante du laisser-aller qui régnait partout, que la plupart des écrivains qui affichaient le plus hardiment l'esprit d'opposition trouvaient malgré cela des alliés fidèles et de chauds protecteurs parmi les membres les plus élevés et les plus considérables de l'aristocratie. Montesquieu d'ailleurs, par sa position personnelle et par ses relations dans le monde et à la cour, était un personnage tout autrement important qu'un simple homme de lettres à son début. L'occasion se présenta bientôt de tirer parti de ces avantages : il le fit en homme habile et résolu. La mort de M. de Sacy laissait un fauteuil vacant à l'Académie française; il s'agissait de le donner à Montesquieu. Les ennemis de celui-ci inquiétèrent la piété du cardinal de Fleury, au point que le ministre écrivit à l'Académie que jamais le roi ne donnerait son agrément à la nomination de l'auteur des *Lettres persanes.* Ainsi motivée, l'exclusion de Montesquieu devenait une injure, une injure d'autant plus vive et plus offensante, que sa position était plus élevée. Il le comprit parfaitement. Dès qu'il apprit cette décision, il se hâta de voir le ministre, et lui déclara que s'il n'avait pas cru devoir tout d'abord avouer les *Lettres persanes,* du moins il était loin d'en rougir. Il

sina en le priant de vouloir bien prendre lui-même personnellement connaissance du livre incriminé. Cette assurance, cette franchise plut au vieux cardinal. Il aimait peu à lire; il parcourut légèrement l'ouvrage tant attaqué, et se laissa séduire. Voltaire prétend, non sans vraisemblance, que l'édition offerte par Montesquieu au cardinal renfermait quelques cartons dans lesquels on avait adouci et corrigé les passages qui auraient pu paraître trop vifs. D'ailleurs les amis que Montesquieu avait à la cour, et en première ligne le maréchal d'Estrées, qui était lié avec lui d'une amitié toute particulière, le soutinrent chaudement. En définitive, l'élection fut autorisée, et Montesquieu élu à l'unanimité le 24 janvier 1728, sans qu'on osât trop, remarque spirituellement M. Villemain, parler en le recevant de l'ouvrage même qui lui valait un titre si désiré.

L'amour de l'étude et du travail était devenu chez Montesquieu une véritable passion, que rien n'épuisa jamais. Deux ans avant d'entrer à l'Académie, il avait vendu sa charge et s'était voué exclusivement aux lettres et à la philosophie. Comme Descartes, il sentit la nécessité de visiter les diverses nations de l'Europe pour s'initier de plus près à leurs idées, à leurs mœurs, et pour voir en action, pour ainsi dire, le mécanisme de leurs législations respectives. Sa réputation, qui devait plus tard s'élever si haut, l'avait déjà précédé partout, et partout il fut accueilli d'une manière digne de lui. Il se rendit d'abord à Vienne, où il vit souvent le prince Eugène. Il poussa son excursion jusqu'en Hongrie, et passa de là en Italie. A Venise, il eut occasion de voir et d'entretenir le fameux Law, bien déchu alors de son ancienne splendeur, mais toujours enthousiasmé de ses rêves financiers et de ses chimères économiques. Le commerce d'un pareil homme, dangereux peut-être pour un esprit médiocre ou faible, dut être pour la ferme et haute raison de Montesquieu un spectacle singulièrement instructif, et lui suggérer plus d'une de ces réflexions fécondes qui abondent dans l'*Esprit des lois*. A Rome, il se lia avec le cardinal Corsini, depuis pape sous le nom de Clément XII, et avec le cardinal de Polignac, l'auteur de l'*Anti-Lucrèce*. La vue des objets d'art qui encombrent les musées de Rome l'émut vivement. Il s'en retourna par Gênes, et traversa la Suisse. De là il suivit les bords du Rhin et s'arrêta quelque temps en Hollande. A La Haye, il retrouva lord Chesterfield, qu'il avait déjà connu à Venise, et qui lui proposa une place dans son yacht pour passer en Angleterre. Montesquieu accepta et s'embarqua le 31 octobre 1729. Cette fois il se trouvait au milieu d'une nation puissante par le commerce et par la politique, d'une nation où la loi seule était le maître et dont les commandements obtenaient le respect de tous. Il y avait matière pour une intelligence aussi éclairée, pour le futur auteur de l'*Esprit des lois*, à de graves méditations. Aussi Montesquieu ne se contenta-t-il pas de visiter l'Angleterre comme il avait parcouru l'Allemagne ou l'Italie : il étudia profondément le génie de ce grand peuple, et surtout cette constitution politique qui a élevé si haut le nom anglais. Il y resta deux années entières, entouré de la considération la plus flatteuse de la part de l'aristocratie, et accueilli d'une manière éminemment bienveillante à la cour. La *Société royale de Londres* lui conféra le titre d'associé.

Après ce long pèlerinage à l'étranger, Montesquieu, riche d'obse vations de toutes sortes, revint dans sa patrie. L'Allemagne, disait-est faite pour y voyager, l'Italie pour y séjourner, l'Angleterre pou penser, et la France pour y vivre, exprimant ainsi, sous la forme d'an thèses, les impressions générales qu'il avait gardées des divers pays l'Europe qu'il avait parcourus. On lui prête cet autre mot qui a sens analogue : « Quand je suis en France, disait-il, je fais amitié à t le monde ; en Angleterre, je n'en fais à personne ; en Italie, je fais c compliments à tout le monde ; en Allemagne, je bois avec tout monde. »

Pendant les deux années qui suivirent son retour en France, Mo tesquieu vécut retiré au château de la Brède, où il mit la dernière m aux *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence d Romains*, qui parurent en 1734. Cet ouvrage, le plus achevé qui s sorti de sa plume, n'était, pour ainsi dire, qu'une partie détachée celui qu'il préparait depuis de longues années, dont il avait fait le b de sa vie entière, et qu'il publia quatorze ans plus tard, en 1748, so le titre de l'*Esprit des lois*. Ce beau livre, le plus solide monumen peut-être, qu'ait produit la philosophie française au XVIIIe siècle, avi occupé Montesquieu pendant plus de vingt ans. Avant de l'imprimer crut devoir consulter Helvétius, qui était de ses amis intimes. Il l envoya le manuscrit. Helvétius ne comprit rien à cette pensée vigou reuse qui s'exprime avec tant de calme, à cette modération dans l jugements qu'inspirait à Montesquieu une vue large et impartiale d plus grands événements de l'histoire. Sincèrement il crut que l'*Esp des lois* diminuerait la gloire de l'auteur des *Lettres persanes*, et s' exprima franchement avec lui. Mais Montesquieu avait appris à av confiance en son génie. Loin de se sentir troublé des craintes que manifestait Helvétius, il ajouta au livre cette fière épigraphe : *Prol sine matre creatam!* « Quand j'ai vu, dit-il à la fin de la préface, ce tant de grands hommes en France, en Angleterre et en Allemagne, écrit avant moi, j'ai été dans l'admiration, mais je n'ai point perdu courage : Et moi aussi je suis peintre ! » ai-je dit avec le Corrége.

Cette noble confiance ne fut point trompée : le sentiment de sa for n'avait point égaré Montesquieu. Dans quelques salons où les liv sérieux étaient mis à l'index, chez madame du Deffand, par exemp on dit bien que le nouvel ouvrage était de l'esprit sur les lois ; mais l nouveauté des aperçus, l'abondance des idées, la fermeté consta de ce style qui met si heureusement chaque pensée en relief, et, pa dessus tout, cette pénétration si heureuse du sens de la politique et d la législation de tous les peuples, tant anciens que modernes, don Montesquieu trace en maints endroits un tableau si frappant, tout co tribua, dans l'*Esprit des lois*, à commander vivement l'admiration de hommes de goût et de savoir, de ceux qui, en définitive, dictent le arrêts de l'opinion publique. Le livre eut même un tel succès, que l'envi et l'esprit de parti se coalisèrent pour l'attaquer avec violence. Montes quieu, poussé à bout, écrivit la *Défense de l'Esprit des lois*, et ferm facilement la bouche à ses détracteurs et à ses adversaires. A dater d ce moment, sa gloire atteignit son apogée, et de Paris et de la Fran se répandit chez les nations étrangères. Un artiste attaché à la Monn

Londres, Dassier, vint même exprès à Paris en 1752 pour frapper médaille.

Afin d'échapper à la censure, l'*Esprit des lois* avait été imprimé Genève, d'où il fut introduit facilement en France, en Angleterre et Italie. En dix-huit mois on en fit vingt-deux éditions.

A l'éternel honneur de ce grand homme, la gloire qu'il recueillit de publication de ses ouvrages ne l'éblouit pas et ne modifia en rien les mples habitudes de sa vie. Il aimait beaucoup Paris, où il était extrêmement recherché; mais il ne se plaisait pas moins à son château de la Brède, ù il continua, jusqu'à sa mort, de se livrer à l'étude avec une ardeur qui ne se ralentit ni ne se démentit jamais. Lié à Paris avec la plupart es gens de lettres, il évitait pourtant une trop grande intimité avec ce u'on appelait le parti philosophique. L'affectation d'impiété ne plaisait as à son esprit, auquel la réflexion et l'expérience avaient enseigné à pprécier la bienfaisante influence du christianisme, et la puissance du entiment religieux dans l'accomplissement des devoirs sociaux. Voltaire, en particulier, était l'objet de son antipathie, et il le jugeait sévèrement. Il dit de lui dans ses pensées diverses : « Voltaire n'écrira jamais une bonne histoire. Il est comme les moines, qui n'écrivent pas pour le sujet qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son couvent. » Le mot est dur, d'autant plus dur qu'à un point de vue, il est vrai. Voltaire, de son côté, ne le ménageait pas beaucoup. Toutefois ce merveilleux génie avait un sentiment trop vif de la beauté littéraire pour ne pas rendre justice de temps en temps à Montesquieu. Ce fut lui qui dit cette belle parole sur l'*Esprit des lois* : « Le genre humain avait perdu ses titres; M. de Montesquieu les a retrouvés et les lui a rendus. »

Les travaux assidus auxquels il s'était condamné pour composer l'*Esprit des lois* avaient affaibli ses forces physiques. Il se plaignait lui-même que ses lectures continuelles lui eussent presque ôté la vue. « Il me semble, disait-il avec cette sérénité d'âme admirable qui ne l'abandonna pas un instant, que ce qu'il me reste encore de lumière n'est que l'aurore du jour où mes yeux se fermeront pour jamais. » Peu après une fièvre l'emporta, à Paris, après treize jours seulement de maladie. Dans ses derniers moments, pas une plainte, pas un mouvement d'impatience ne lui échappa. Il expira le 10 février 1755, à l'âge de soixante-six ans, entouré de ses meilleurs et de ses plus tendres amis.

Montesquieu fut, de son propre aveu, un des hommes les plus heureux qui aient existé. Des facultés en parfait équilibre, des passions naturellement tempérées, nulle envie, nulle jalousie, nulle ambition, de l'indifférence pour ses détracteurs, tel était le fond de son esprit et de son caractère. Il n'en fallait pas tant pour lui rendre la vie douce et facile. Dans le monde et dans la conversation, il savait être à l'occasion tour à tour sérieux ou piquant, grave ou enjoué. Il disait lui-même qu'il n'avait jamais éprouvé de chagrins qu'une heure de lecture n'eût dissipés. On cite de lui des mots empreints de sel et de malice; mais son cœur y demeurait entièrement étranger. Les paysans de la terre de la Brède éprouvèrent souvent sa bienfaisance, ainsi que beaucoup d'autres personnes. Mais de toutes les bonnes actions qu'il fit, aucune

peut-être n'atteste d'une manière plus marquée jusqu'à quel
bonheur de répandre des bienfaits, sans aucune autre pensé
faire le bien, était le mobile qui le poussait à agir, que l'hi
connue et si célébrée de ce Marseillais, esclave à Tétouan, qu
nérosité de Montesquieu racheta des fers. En vrai héros de la
sance, Montesquieu, reconnu un jour à Marseille, par le fi
homme, comme l'auteur de la délivrance de son père, persista
rober à la reconnaissance de cette famille. Ce ne fut qu'après
qu'une note de dépenses, oubliée dans ses papiers, mit sur
de ce beau trait, qui sans cela fût demeuré à jamais inconnu.

La liste des ouvrages de Montesquieu n'est pas très-lon
principaux écrits, les seuls dont nous ayons à nous occuper
les suivants : 1° *Lettres persanes*; 2° *Considérations sur les cau
grandeur des Romains et de leur décadence*; 3° *de l'Esprit de*
ce dernier ouvrage, et comme appendice, on peut joindre la *D*
l'Esprit des lois. Ses autres écrits, que nous nous bornerons à
ner, sont : 1° Le *Temple de Gnide*; 2° Ses *Discours acad*
3° quelques fragments sur des questions de physique et d'hist
turelle; 4° le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, qui est une dé
du livre sur la grandeur et la décadence des Romains ; 5° l'*I*
le goût, qu'il fit pour l'*Encyclopédie*, à la sollicitation de d'Ale
où il déploie une analyse psychologique souvent intéressan
étrangère aux grandes questions de l'esthétique; 6° *Arsace*
nie, petit roman dans le genre oriental; 7° l'ébauche de l'élog
que du maréchal de Berwick; 8° ses *Pensées diverses*, remar
plus d'un titre; 9° enfin ses *Lettres familières*, à plusieurs éga
et curieuses à consulter.

Les *Lettres persanes* eurent, comme nous l'avons dit, un in
succès. Le ton dégagé avec lequel l'auteur abordait sans préam
comme en passant, les plus graves questions, allait parfaitemen
société blasée et affadie du XVIIIe siècle. Le style ferme, accen
chait avec les écrits du temps. De plus, les malheurs de tout
qui étaient venus fondre, comme une effroyable tempête, s
clin du règne de Louis XIV, avaient habitué l'esprit pu
critique de tous les actes du gouvernement; et par la liberté
même dire la demi-licence de ses allures, l'auteur des *Lett*
sanes répondait à merveille à cette disposition générale de l
parisienne. On pressentait de tous côtés comme un souffle
qui allait se lever sur la France; tout ce qui semblait en
nie avec ce besoin d'innovation et de critique était par cel
bien accueilli. Ajoutons qu'à cette époque (1721) aucun des gr
vrages qui ont donné son caractère au XVIIIe siècle n'avait enc
Les *Lettres philosophiques* de Voltaire qui ont précédé la plup
écrits en prose, et qui produisirent tant d'effet, ne virent elles-
jour qu'en 1735, quatorze ans après la publication des *Lettres*

Dans ce dernier écrit, malgré la frivolité du titre, il y a
ment des vues déjà dignes de l'auteur de l'*Esprit des lois*, pa
teté, la profondeur et la nouveauté. Quelques passages où il t
une raillerie fort transparente certains dogmes du christianism
tent encore la jeunesse de l'auteur qui, plus tard, dans l'*Esprit*

ire, en termes magnifiques, une éclatante justice à l'influence de cette religion. Mais on peut déjà voir dans l'ensemble des *persanes* percer le génie ferme et éclatant dont elles étaient, en sorte, la radieuse aurore.

onsidérations sur les causes de la grandeur et de la décadence ains annoncèrent toute la force, sinon toute la plénitude du olitique de Montesquieu. La France possédait enfin son Ma-. Quoique, dans ce livre, l'auteur suive pas à pas les différentes de la grandeur et de la décadence du peuple romain, ce n'est ent une histoire, mais plutôt un traité en quelque sorte prati- haute politique. Montesquieu n'écrit pas, comme on l'avait fait t avant lui sur le même sujet, pour le plaisir de raconter ou de r, pour plaire et séduire. Bien qu'en fait de style, il soit, lui aussi, d artiste, son but est tout autre que celui de la plupart des ns ou des hommes d'imagination. Il aspire à mettre à la portée le monde les secrets de la politique du plus grand peuple qui ais, du plus vaste empire qui se soit formé des rivages de ique aux plaines de l'Euphrate et du Tigre. C'était là ce qu'il de neuf et d'attachant dans les *Considérations*. La netteté, la se des jugements, l'indépendance entière, simple et noble de la étaient aussi comme autant de grands exemples et de grandes que Montesquieu offrait à ses contemporains. Les faits qu'il ra- u plutôt qu'il signale, ne sont pour lui que l'occasion de mettre f les causes qui les ont produits, les résultats auxquels ils ont et bien qu'en apparence il ne s'agisse que du peuple romain, nnaît à chaque instant qu'il pense sans cesse à l'Europe et sur a France. De temps en temps, quelques mots, vifs comme des ramènent inopinément l'attention vers l'époque moderne, vers ccupations du jour. On sent à chaque page que l'homme qui : si haut, et d'une façon si digne et si magistrale, les progrès ou a de la politique romaine, regarde ce spectacle comme l'ensei- t suprême des peuples et des rois. Dès le début du livre, il ces aphorismes profonds et sévères qui sont le caractère le plus de son style. Celui-ci, par exemple, se trouve déjà dans le cha- emier, où il n'est pas le seul : « Car, comme les hommes ont eu us les temps les mêmes passions, les occasions qui produisent ds changements sont différentes, mais les causes sont toujours es. » Son vaste coup d'œil ne laisse rien échapper, soit qu'il de démêler les fils les plus déliés de cette politique intérieure e, où la lutte éternelle du patriciat et des classes populaires abou- ès mille orages, au principat d'Auguste; soit qu'au contraire il dévoiler l'action, tantôt ouverte et audacieuse, tantôt habile- uterraine, de ce sénat qui soumit successivement au joug d'une lle, d'abord tous les peuples de l'Italie, et bientôt tous les peu- monde; glorieuse assemblée, qui réalisa dans l'antiquité le des- s lequel échoua l'ambition du César moderne, et qui sut faire éditéranée un simple lac romain.

le portrait des divers personnages qu'il met en scène, Montes- éploie une vigueur de pinceau, une puissance de coloris qui l'existence et la vie à ces physionomies antiques, ombres

d'un univers écroulé. Ces grandes et majestueuses figures de et des Annibal, des Sylla et des Marius, des Pompée et de apparaissent là comme ranimées par un souffle créateur, viva seconde fois de toute la puissance des idées et des passions qui fait leur gloire, leurs vertus ou leurs crimes. Son langage é et pittoresque les frappe en relief mieux que sur du bronze ou bre. Il ne les dessine pas; il les fait se mouvoir et agir. On le les entend, on lit dans le plus profond de leur âme.

On a critiqué sur quelques points le savoir historique de quieu. On l'a critiqué surtout dans l'*Esprit des lois*. Mais c porte dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Considératio causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, ce n'es rudition de l'auteur, laquelle était pourtant, quoi qu'on en ai considérable; ce sont ses jugements, ses aperçus, et par-de son esprit, essentiellement et prudemment novateur, parce qu rapporte qu'à lui-même des opinions qu'il doit se faire des ho des événements. Aussi sa pensée a-t-elle la grandeur d'aspe lévation de Bossuet, avec quelque chose de plus simple, de mo peux et de moins oratoire, quelque chose enfin de plus positi son homme d'Etat. C'est plutôt la manière de Machiavel, av due d'esprit qui manquait au Florentin, et en moins la morale viciée du siècle des Borgia.

Le *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, qui est comme un appe *Considérations*, respire une sombre énergie, on ne sait quoi d'impitoyable et de farouche en même temps, qui a dû en effet é même de ce dictateur, qui ne recula devant aucune violence p nir le maître, et qui fut ensuite assez audacieux pour abdiqu tant de sanglantes victoires, en face et au milieu des famill victimes. On sent respirer dans ces quelques pages comme des passions inexorables qui animaient les orgueilleux patrici vieille Rome, patriotes à la fois égoïstes et fanatiques, pour l patrie et les priviléges de leur ordre ne faisaient qu'un tout in au prix duquel le reste de l'univers n'était rien. Qui sait ce q du gouvernement mystérieux de Venise, le plus ancien gouv de l'Europe avant que la main de Bonaparte l'eût jeté par t sait, dis-je, ce que la vue de cette petite oligarchie, qui se p depuis tant de siècles, a pu fournir de lumières à Montesqu comprendre le génie profondément politique et les passions d cratie romaine, si semblable à beaucoup d'égards à l'aristo glaise, et dont il semblerait que les plus secrètes archives, le times délibérations ont été mises sous les yeux de l'auteur d *dérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des R*

Mais l'œuvre capitale du génie de Montesquieu, c'est l'*E lois*. Là on le retrouve tout entier avec l'élévation spéculati de lui un grand penseur, un philosophe éminent, et cette pui traduire ses idées en préceptes et en aphorismes législatifs qu au premier rang parmi les publicistes. Le *Contrat social* a e gile politique de la révolution de 1789. L'*Esprit des lois* a su spiré et dirigé la pensée des hommes d'Etat français depuis guerres de l'Empire.

Cela ne veut pas dire toutefois que le XVIIIe siècle a vu avec indifférence *sprit des lois ;* mais l'esprit de tolérance, de modération, d'im-rtialité qui y domine, n'était guère en rapport avec les passions l'époque. Il devançait de trois années seulement l'apparition des emiers volumes de l'*Encyclopédie.* On peut juger par ce seul fait l'état où il trouvait l'opinion. D'un côté, les défenseurs de la vieille onarchie, avec son cortége de lois féodales; de l'autre, les pro-oteurs ardents d'innovations radicales : tels étaient les deux camps, plus en plus ennemis l'un de l'autre, qui se partageaient la France. s terribles événements qui, plus tard, devaient guérir, au prix de tant ruines, les folles illusions de tout le monde, n'étaient alors soup-nnés par personne : la guerre des pamphlets était encore la seule i alimentât cette lutte intestine. Les livres d'un tempérament éclec-ue, comme l'*Esprit des lois,* s'adressaient à une sphère de sentiments op élevés, d'opinions trop désintéressées, pour agir efficacement sur le urant d'idées qui emportait et passionnait alors toutes les intelligen-s, la cour et la ville, Paris et la province.

Mais si l'*Esprit des lois* n'excita pas l'émotion qu'avaient causée les *ettres persanes,* il marqua du moins, dans l'histoire de la pensée hu-aine, une des grandes dates du XVIIIe siècle. Comme la statue dont rle Bacon, qui, sans marcher elle-même, indique du doigt la route, *Esprit des lois* posait sous tous leurs aspects les problèmes politiques ont la solution préoccupait tout le monde, tous ceux du moins aux-uels l'avenir apparaissait incertain et couvert de sombres nuages. Il adressait aux hommes de raison et d'expérience, aux hommes d'Etat t aux penseurs. Il laissait dans l'ombre le côté idéal et purement mé-aphysique de la politique; et, par cette sagesse même, échappait aux ntraînements de la foule qui ne veut pas être éclairée, mais émue. C'est ans doute ce qu'entrevit merveilleusement J.-J. Rousseau lorsque, qua-orze ans plus tard, il reprenait, dans le *Contrat social,* l'œuvre à peine bauchée par Bodin et par La Boëtie, et versait sur le sujet le plus rdu et le plus délicat les torrents de sa dialectique enflammée. Moins éservé que Montesquieu, amoureux jusqu'à l'excès de la popularité, ousseau ne craignait pas de parler en ces terribles matières le langage e la passion, et d'employer sans mesure les artifices irrésistibles d'une hétorique consommée. Aussi Rousseau fit de nombreux disciples; il réa véritablement une école et un parti dont la *Déclaration des roits de l'homme* fut l'expression et le drapeau. Montesquieu n'ob-int que l'admiration des sages et des esprits cultivés, et l'*Esprit des ois* resta ignoré du peuple. Et cependant, chose triste à dire! la érénité même avec laquelle Montesquieu résolvait les problèmes qu'il gitait mécontenta ceux qui de son temps occupaient les avenues du ouvoir, ceux qui auraient dû se faire de ses idées un guide et un rem-art tout à la fois. L'*Esprit des lois* fut violemment attaqué par les mis du vieil ordre de choses; les critiques et les commentaires, ou ots ou malveillants, affluèrent. Montesquieu subit sans rémission les nconvénients de la grandeur; et l'auteur de l'*Esprit des lois* se ésigna à en écrire la *Défense.* Cette fois, enfin, les petites passions se urent.

Pour bien apprécier un livre comme l'*Esprit des lois,* il faut se re-

porter à ce qu'était alors la science du droit et de la politique. 0
les travaux juridiques des grandes écoles de Bologne, de Bourge
Toulouse; on se rappelle les réformes administratives et judicia
Louis XIV. A côté de ces faits, produits visibles de l'étude du dr
faut placer le mouvement d'idées dû aux écrits de Bodin et de La I
de Machiavel, de Grotius et de Puffendorf, et même à ceux de
de Saint-Pierre et de d'Aguesseau. Dans tous ces travaux, dont
ques-uns sont si précieux, si admirables à plusieurs égards, ce
fait constamment regretter, ce qui manque toujours, c'est un
de vue général. La science des faits et des textes avait été pouss
dernières limites de l'exactitude; elle était ce qu'avait dû la f
merveilleuse érudition française du XVIe siècle. Mais le principe g
teur des législations, le fil conducteur qui seul pouvait expliquer t
diversités et de contradictions parmi les lois, personne n'avait son
mettre en lumière, à le dégager de la multitude des arrêts et des
nances, à le faire surgir de la poussière des codes. Or, c'était de
pes et de généralités surtout qu'avait soif le XVIIIe siècle. Il y tendai
tant plus, que jamais siècle ne poussa plus loin le mépris et le
de l'histoire et de l'érudition. Sous ce rapport, il continuait fidè
Descartes et Pascal.

La voie restait donc ouverte à Montesquieu. Sa manière de co
dre et d'éclairer le passé (non comme on l'avait fait trop souv
le stérile récit des siéges et des batailles, mais par l'intellige
institutions civiles et politiques) et son goût pour les formules
cieuses et hardies lui rendaient la tâche plus facile qu'à tout autre
en un mot, l'avait préparé, sans toutefois que personne en par
fût littéralement son précurseur. Avec la perspicacité du génie
le but, il le chercha, et il eut le droit de dire avec orgueil et a
rité de son livre: *Prolem sine matre creatam.*

L'*Esprit des lois* est divisé en trente et un livres, divisés eux-
en un nombre variable de chapitres. En général, Montesquieu
che les divisions; c'est sans doute ce qui explique l'extrême bri
certains chapitres de l'*Esprit des lois* qui forment à peine ch
très-court alinéa.

Le but de l'auteur, dans cet ouvrage, n'est point d'exposer un
gouvernement, ni un système de législation, ni la description d
ciété idéale; il ne songe à recommencer ni l'œuvre de Platon,
d'Aristote, ni celle de Thomas Morus. Son but, à la fois spéc
pratique, est celui-ci : Etant donnée la nature humaine, avec s
ditions variables d'existence dans le temps et dans l'espace, c
la diriger politiquement et civilement pour que les hommes s
plus heureux possible et accomplissent le mieux leur destinée ?
réalité, mais caché sous des formes de langage habilement et inf
variées, le problème général qu'agite Montesquieu. On voit qu
pu et que s'il a dû profiter des travaux des grands philosophe
grands politiques qui l'ont précédé, son but est bein autrement
C'est là ce qui rend un exposé analytique de son livre si difficile
car on est certain de laisser dans l'ombre quelque côté importa
aussi vaste tableau. Les perspectives semblent s'y multiplier à
qu'on s'y arrête davantage; et les horizons, comme ceux de la n

élèvent et s'y succèdent à l'infini, à mesure qu'on s'imagine les atteindre et les toucher.

Quoique la métaphysique pure soit absente de l'*Esprit des lois*, il était impossible à l'auteur de ne pas signaler, au moins en quelques mots, les principes d'où il part, et qui sont impliqués dans tout le cours de l'ouvrage. C'est aussi par là qu'il débute. Le livre premier, intitulé *Des lois en général*, se divise en trois chapitres qui ont pour titre, le premier : *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres ;* le deuxième : *Des lois de la nature ;* le troisième : *Des lois positives.* Dans le premier chapitre, Montesquieu donne des lois cette définition célèbre : « Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois : la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. » Partant de cette définition profonde qui exclut toute idée d'un fondement artificiel et arbitraire à l'établissement et à la conservation des sociétés, Montesquieu pose, presque comme un fait évident de soi-même, l'existence de Dieu et le gouvernement de la Providence, « en vertu duquel, dit-il (devançant presque dans les termes mêmes la célèbre formule de Hegel), chaque *diversité* est *uniformité*, chaque *changement* est *constance.* » Dans le chapitre second, il prend corps à corps la théorie de Hobbes sur l'état de nature, et la nie radicalement. Loin de supposer que les hommes, pour se réunir en société, aient eu besoin d'une délibération, d'un contrat explicite, il déclare, au contraire, que dans l'état sauvage chaque homme sentant sa faiblesse, chacun aussi se sent inférieur, et à peine se sent-il égal ; que, loin de chercher à s'attaquer, on se cherche pour se connaître, parce que le désir de vivre en société est un besoin de l'homme ; que, par conséquent, l'état de paix est le premier moment de l'état social. Dans le troisième chapitre, il établit que les hommes perdent le sentiment de leur faiblesse sitôt qu'ils sont en société, que l'égalité de la crainte fait place au sentiment des passions diverses et inégales qui les excitent, et que c'est là ce qui donne lieu à l'état de guerre, lequel n'est ainsi qu'une conséquence de l'état de société, loin de lui servir de fondement. De là la nécessité des lois pour régler le *droit politique* et le *droit civil,* que Montesquieu ne sépare pas l'un de l'autre, et enfin pour régler le *droit des gens ;* car « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. » Il ajoute immédiatement, comme une conséquence de ce qu'il vient de dire : « Elles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand basard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » Admirable réponse, par anticipation, à ces tristes hommes d'Etat qui croient que le passé peut servilement se refaire, et qui s'imaginent qu'on peut, à son gré, tailler un peuple sur le patron tantôt des Grecs et des Romains, tantôt de la société féodale du XII[e] siècle, et tantôt de la société anglaise ou américaine ; oubliant [...] peuple qui cesse d'être lui-même, cesse bientôt de garder son [...]vidualité sur la carte du monde !

Telle est, pour ainsi dire, l'introduction de l'*Esprit des lois.* quieu y marque, avec la vigueur noble et élevée de langage q habituelle, ces deux vérités, très-contestées de son temps, quelles il croit que doit reposer l'édifice social : 1° le principe lois doivent être conformes à la nature des choses ; et, partant législations humaines ne doivent pas plus être arbitraires ni s les que les faits humains ou sociaux qu'elles ont mission de d d'organiser; 2° cet autre principe que, s'il y a de l'absolu au choses; si, par conséquent, il doit y en avoir aussi dans les loi tant il y a aussi de la variété, de la diversité; que cette va assez grande pour empêcher que de bonnes lois, faites pour tion, puissent convenir entièrement à une autre nation. Mon s'éloigne ainsi, et d'un seul coup, par ce dernier principe, de théoriciens de l'utopie et du radicalisme, pour lesquels les fa circonstances particulières n'existent pas; et qui, considéra dividus et les peuples comme des unités abstraites, construi édifices, dans le genre du *Contrat social*, sans aucun rappo avec les conditions de l'espace et du temps, et précipitent les tions populaires dans l'océan sans bornes des chimères, dans fantastique des rêves, au lieu d'éclairer la voie si difficile et si la réalité, au lieu de préparer les éléments du progrès mesu rable.

Il est permis de regretter que Montesquieu n'ait pas insist tage sur ces principes préliminaires. Jamais, sans doute, l'*E lois* ne fût devenu un livre populaire, jamais il n'aurait eu l du *Contrat social;* mais peut-être, s'il eût mis dans une lum éclatante encore l'opposition de son point de départ avec celui pies et des doctrines du radicalisme, Montesquieu aurait-il ex influence plus marquée et plus efficace sur les intelligences si ses que la simplicité apparente des théories abstraites séduit et qui se tournèrent naturellement de la doctrine de Hobbes J.-J. Rousseau.

Quoi qu'il en soit, après ce début, Montesquieu traite deuxième livre, *des lois qui dérivent de la nature du gouver* distingue trois espèces de gouvernement, le *républicain,* le *mon* et le *despotique.* « Le gouvernement *républicain* est celui où le corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine pu le *monarchique,* celui où un seul gouverne, mais par des loi établies; au lieu que, dans le *despotique,* un seul, sans loi et sa entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. » Il détermin en particulier le caractère essentiel des lois propres à chacu espèces de gouvernement, et indique à quel point de vue il fa cer pour faire de bonnes lois politiques et civiles, sous la répu monarchie, ou l'autocratie. « Le peuple, dans la démocratie, tains égards le monarque; à certains autres, il est le sujet. L du souverain y est le souverain lui-même. Les lois qui étab droit de suffrage sont donc fondamentales dans ce gouvernem peuple nomme ses magistrats : la publicité du scrutin est don saire dans une démocratie. C'est l'inverse dans une républiq cratique, comme à Venise. L'aristocratie peut être un élém

dans une république. Plus une aristocratie approchera de la démocratie, plus elle sera parfaite; elle le deviendra moins à mesure qu'elle approchera de la monarchie.

Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales; car s'il n'y a dans l'Etat, pour tout régir, que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et, par conséquent, aucune loi n'est fondamentale. Le pouvoir intermédiaire le plus naturel est celui de la noblesse. Sans elle, on tombe dans le despotisme ou dans la démocratie. Le clergé, comme institution politique, peut avoir une place utile dans une monarchie.

Le gouvernement despotique, c'est l'Etat réduit à un seul homme, à sa capacité personnelle, avec ses chances de grandeur et de petitesse. La seule loi fondamentale d'un pareil Etat, c'est l'établissement d'un vizir.

Passant ensuite, dans le livre troisième, à la discussion du principe des trois gouvernements, Montesquieu prétend « qu'il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. » Dans l'Etat populaire, la *vertu* est le principe fondamental. Lorsque les lois ont cessé d'y être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'Etat est déjà perdu. Il faut également de la vertu dans le gouvernement aristocratique, quoiqu'elle y soit moins nécessaire. Dans l'Etat monarchique, les lois tiennent la place de toutes les vertus républicaines. « Une action qui se fait sans bruit y est, en quelque façon, sans conséquence.... Dans la république, les crimes privés sont plus publics, c'est-à-dire choquent plus la constitution de l'Etat que les particuliers; et dans les monarchies, les crimes publics sont plus privés, c'est-à-dire choquent plus les fortunes particulières que la constitution de l'Etat même.... L'*honneur*, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend, dans la monarchie, la place de la vertu politique, et la représente partout. »

Ce n'est point l'*honneur* qui est le principe des Etats despotiques; les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien. L'honneur se fait gloire de mépriser la vie, et le despote n'a de force que parce qu'il peut l'ôter. Voilà pourquoi la *crainte* est le principe du gouvernement despotique. La vertu n'y est point nécessaire, et l'honneur y serait dangereux. L'homme n'y est qu'une créature qui obéit à une créature qui veut.

Pour que l'Etat garde ses lois et demeure stable, il faut que les citoyens y soient élevés conformément à la nature même du gouvernement qui y est établi. De là la nécessité des lois sur l'éducation dont il est parlé dans le quatrième livre. Elles sont les premières que nous recevons. La principale éducation que les hommes reçoivent, Montesquieu le reconnaît d'ailleurs, ce n'est pas dans les maisons publiques
struit l'enfance, c'est lorsqu'ils entrent dans le monde. Cela
tout des monarchies, où l'*honneur* ne s'apprend que dans

le monde. Dans les républiques, il faut que l'éducation, plus qu'ailleurs, inspire l'amour de la patrie. Car « ce n'est point le peuple naissant qui dégénère; il ne se perd que lorsque les hommes faits sont déjà corrompus. » Dans ce livre, et c'est ce qui en fait l'originalité, Montesquieu a pour but d'indiquer, non ce qui fait l'homme vertueux, mais ce qui fait le bon citoyen, qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie.

Passant ensuite aux autres lois, il établit d'une manière générale dans le livre v, que les lois doivent toutes être relatives au principe du gouvernement. Dans le suivant, il indique les conséquences des principes des divers gouvernements, par rapport à la simplicité des lois civiles et criminelles, la forme des jugements et l'établissement des peines. Il déploie dans ces deux livres, sur mille points très-importants, une justesse et une étendue de pensée qui saisit d'admiration. Dans le livre vii, il montre les conséquences des différents principes des trois gouvernements, par rapport aux lois somptuaires, au luxe et à la condition des femmes. Il énonce, sur le premier point des idées trop étroites, mais supérieures néanmoins aux vieilles théories contre le luxe. On sait qu'il a fallu les merveilles de l'industrie moderne pour réhabiliter l'usage des objets de luxe dans l'esprit de beaucoup de gens. Comme conclusion des recherches précédentes, le livre viii est consacré à l'examen des causes et des remèdes de la corruption des principes des trois gouvernements. Ici reparaît avec force et avec un certain éclat l'esprit de modération de Montesquieu. « Le principe de la démocratie se corrompt, dit-il, non-seulement lorsqu'on perd l'esprit d'égalité, mais encore quand on prend l'esprit d'égalité extrême, et que chacun veut être égal à ceux qu'il choisit pour lui commander. » Il développe cette thèse et fait sentir admirablement la ligne qui sépare la liberté de la licence, la démocratie de la démagogie. Il montre à merveille que ce qui perd la monarchie, c'est l'affaiblissement des pouvoirs intermédiaires, affaiblissement qui conduit presque toujours à un gouvernement radical et absolu, tantôt monarchique et tantôt démocratique et démagogique. Quant au gouvernement despotique, son principe, dit Montesquieu, se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Comme on retrouve dans cette réflexion, aussi amère que méprisante, le dédain de l'homme qui a donné (liv. v, c. 13) du despotisme cette définition si éloquemment laconique : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique. »

Passant ensuite à un autre ordre d'idées, Montesquieu s'occupe, dans le livre ix, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force défensive, et, dans le livre x, des lois dans le rapport qu'elles ont avec la force offensive. Il traite là, en passant, du droit de la guerre et du droit de conquête, et s'élève avec force contre le prétendu droit de réduire les vaincus en servitude. Le chapitre 14, consacré à Alexandre, est un des plus beaux et des plus entraînants qu'il ait écrits.

Les livres xi et xii ont pour objet les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution, et les lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen.

Tout le monde sait les discussions auxquelles a donné lieu la défini-

on de la liberté politique. Voici celle que propose Montesquieu (liv. xi, . 3 et 4) : « La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on eut. Dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la berté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen ouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que es autres auraient tous de même ce pouvoir. » — « La démocratie t l'aristocratie ne sont point des Etats libres par leur nature. La berté politique ne se trouve que dans les gouvernements modérés, nais elle n'est pas toujours dans les Etats modérés : elle n'y est que orsqu'on n'abuse pas du pouvoir; mais c'est une expérience éternelle ue tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce u'il trouve des limites. Qui le dirait? la vertu même a besoin de limites! »

Au chapitre 1er du livre xii, il dit que le citoyen pourra être libre et la onstitution ne l'être pas, et il montre au chapitre 2, que c'est de la bonté es lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen.

Le livre xiii, qui est comme un appendice des deux précédents, raite des rapports que la levée des tributs et la grandeur des revenus ublics ont avec la liberté. Le livre xiv a pour objet la célèbre uestion des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat. Malgré le ton absolu de quelques phrases, nous n'avons pas besoin le dire qu'ici Montesquieu ne donne nullement lieu au reproche de matérialisme qui lui fut adressé par quelques critiques plus passionnés et lus malveillants qu'éclairés. Il continue dans les livres xv, xvi, xvii t xviii, de discuter l'influence du climat et du terrain sur les ois qui régissent l'esclavage civil, l'esclavage domestique et la servitude politique. Le chapitre 5 du livre xv, sur l'esclavage des nègres, st un chef-d'œuvre d'ironie : il est impossible de stigmatiser avec ne indignation plus amère et plus dédaigneuse la doctrine des partisans de l'esclavage des noirs.

Les livres xix, xx, xxi, xxii et xxiii traitent des lois dans le rapport u'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs t les manières d'une nation, le commerce, la monnaie et le nombre es habitants. Tout n'est pas irréprochable dans les théories économiques de Montesquieu, il s'en faut; mais, quand on se reporte à l'époque ù il publia l'*Esprit des lois*, on est étonné de la force avec laquelle il ut secouer un grand nombre de préjugés fort enracinés au milieu u xviiie siècle, et qui avaient presque la valeur d'axiomes. Sur ce oint comme sur tout le reste, sa liberté d'esprit est entière; et s'il se rompe quelquefois, le plus souvent ses idées sont fort en avant de elles de ses contemporains. Ce qu'il dit du commerce et de son importance dans la vie d'une nation, du respect qui est dû à ses intérêts, 'était ni sans valeur ni sans nouveauté, à cette époque de préjugés ristocratiques.

Le livre xxiv a pour objet les lois dans le rapport qu'elles ont avec a religion établie dans chaque pays, considérée dans ses pratiques et n elle-même. Il y examine les diverses religions par rapport au bien ue l'on en peut tirer dans l'état civil et politique. Il pose parfaitement e problème politique de l'utilité des religions en ces termes : « La ques-

tion n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain homme ou qu'un certain peuple n'eût point de religion, que d'abuser de celle qu'il a; mais de savoir quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes. » La question ainsi posée est résolue par les enseignements de l'histoire. Il est curieux de rapprocher cette opinion de l'auteur des *Lettres persanes,* mûri par l'étude, par l'âge et par l'expérience, des attaques multipliées dont les religions en général, et le christianisme en particulier, étaient alors l'objet de la part de presque tous les écrivains du temps. Personne assurément ne peut mettre en doute l'indépendance entière de pensée de Montesquieu. Cette partie de *l'Esprit des lois* atteste combien cette haute intelligence savait, à l'occasion, se dégager de toutes les minces préoccupations du jour, et se défendre même des plus communes passions de son siècle. C'est dans le livre xxiv (c. 3) que, développant les avantages de la religion chrétienne pour fonder et pour soutenir un gouvernement modéré, il s'écrie : « Chose admirable ! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » On comprend alors pourquoi l'homme qui a tracé ces lignes eut peu de sympathie pour les encyclopédistes ; et comment, tout en restant, dans toute l'acception du mot, un libre penseur, il ne voulut jamais asservir sa plume ni ses idées au joug de ce qu'on appelait le parti philosophique, dont Voltaire s'appelait le patriarche.

Le livre xxv, intitulé *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec l'établissement de la religion de chaque pays et sa police extérieure*, est comme le développement et l'application des idées contenues dans le livre précédent ; il y est question des temples, des ministres de la religion, des monastères, de l'inquisition ; et, sur chacun de ces points, Montesquieu énonce sa pensée avec une franchise entière, mais sans rien dire qui rappelle le ton épigrammatique des *Lettres persanes.*

Après avoir ainsi parcouru la série de problèmes qui touchent à l'établissement des sociétés et au maintien des gouvernements, Montesquieu aborde quelques questions d'un caractère général encore, mais moins universel que les questions précédentes. Dans le livre xxvi, il s'occupe des lois dans le rapport qu'elles doivent avoir avec l'ordre des choses sur lesquelles elles statuent ; il s'y occupe de bien distinguer les lois divines des lois humaines, et de marquer sur plusieurs points la limite morale qui est imposée au pouvoir du législateur. On retrouve, en parcourant ce livre, l'application constante de l'un des premiers principes proclamés par Montesquieu au début de l'*Esprit des lois,* à savoir, que rien n'est arbitraire dans la société, et, partant, que les lois, loin d'aller contre les rapports naturels des choses, doivent, au contraire, les reproduire le plus complétement possible.

Après avoir ainsi fait la théorie à peu près complète des principes qui doivent présider à la législation politique et civile de tous les gouvernements, quelle que soit d'ailleurs leur forme extérieure, Montesquieu en appelle à l'histoire des diverses législations du moyen âge pour expliquer certaines particularités des législations modernes. Dans le livre xxvii, il traite de l'origine et des révolutions des lois des Romains sur les successions, et dans le livre xxviii, de l'origine des ré-

-volutions des lois civiles chez les Français. Enfin, dans le livre xxix, il traite de la manière de composer les lois, donnant ainsi, comme épilogue, en quelque sorte, la théorie même de la théorie. Ce livre aboutit à un très-court chapitre intitulé *Des idées d'uniformité*, qui a été trop peu remarqué et qui sert autant que d'autres chapitres plus considérables à caractériser le génie politique de Montesquieu, génie ami des traditions et de l'histoire, ami du progrès, mais ennemi des révolutions radicales et des bouleversements *à priori*. Montesquieu, dans ce morceau, combat par quelques phrases vives et énergiques la manie de tout niveler, de tout ramener à un même mode d'exécution, de tout réglementer de la même façon. « Lorsque les citoyens suivent les lois, dit-il, qu'importe qu'ils suivent la même? » Jamais, assurément, l'homme qui a écrit cette phrase n'aurait inspiré les travaux de la Constituante ni la plupart des lois organiques de la Convention. Mais n'y a-t-il pas un fond de justesse dans cette antipathie si marquée et si vive de Montesquieu contre les idées d'uniformité; et ces idées n'ont-elles pas, dans leur exagération même, autant d'inconvénients que l'esprit municipal et l'esprit de localité qui a si longtemps régné au moyen âge, surtout en Italie et en Espagne, et qui a été si violemment et si absolument comprimé par la centralisation administrative que la Convention et l'Empire ont donnée à la France?

Les deux livres suivants, le xxxe et le xxxie, qui terminent l'*Esprit des lois*, ont pour objet la théorie des lois féodales chez les Francs, dans leur rapport avec l'établissement et avec les révolutions de la monarchie française. Ces deux livres forment, pour ainsi dire, un hors-d'œuvre quant au reste de l'ouvrage. Montesquieu y déploie une érudition fort peu à la mode au xviiie siècle; c'est la partie de son ouvrage qui a le moins résisté à la critique; et cela s'expliquera facilement si on se rappelle les idées que l'on se faisait en France, à cette époque, sur le moyen âge et la féodalité. La critique historique, qui a brillé d'un si vif éclat en France au commencement de ce siècle, n'était guère en honneur parmi les lettrés de 1748; et pourtant, même dans ces deux livres, on retrouve encore les qualités ordinaires de Montesquieu, sa haute pénétration historique, et sa puissance à reconstruire le passé en donnant la clef et le sens des institutions civiles et politiques.

Tel est, dans son ensemble et dans sa structure générale, l'*Esprit des lois*. L'impression qui résulte de la lecture attentive de ce beau livre a quelque chose de lumineux pour l'intelligence et de bienfaisant pour le cœur. On sent respirer à chaque page, et pour ainsi dire à chaque ligne, un souffle d'indépendance et de liberté qui transporte la pensée dans une région bien supérieure aux petites passions du jour, aux petits intérêts du moment. Le calme suprême de cette âme sereine et vraiment philosophique se reflète dans tous ses jugements, dans ses appréciations des hommes et des choses. On entrevoit, sous l'immensité de ce travail, un amour non moins immense de l'humanité, cet amour qui fut la passion sérieuse et comme l'inspiration constante du xviiie siècle. Sur les points les plus délicats, ceux qui ont été si souvent l'objet de violents débats parmi les hommes, sur la religion, sur la liberté, sur le mariage, sur le luxe, partout Montesquieu est guidé par cet esprit de tolérance et d'impartialité qui n'approuve nullement les

idées fausses, qui ne légitime pas les institutions immorales ou im-
rales, mais qui apprend à être indulgent pour les faiblesses de l'hu-
nité, à tenir compte des difficultés de la vie. Sur toutes ces questi-
Montesquieu donne avec vigueur des solutions presque toujours ne
et satisfaisantes ; toujours il se range du côté des partisans de la libe
à ses yeux la suprême et la seule sagesse, parce que seule elle ens
la destinée de l'homme en ce monde, et qu'elle crée pour lui le s
verain bien, la grandeur morale, en lui donnant la force et le mé
du dévouement et du sacrifice.

Les contemporains de Montesquieu durent remarquer que ce gra
magistrat ne craignait pas d'aborder, dans un livre destiné à tou
monde, des questions jusque-là réservées aux seuls hommes d'Et
ou tout au plus à quelques penseurs solitaires. De plus, il était
homme d'ordre, et son livre, si ennemi des révolutions, poussait
pendant aux réformes. En mettant à nu, par une exposition savante
claire, les fondements mêmes et les plus secrets ressorts de la soci
les liens réciproques qui rendent solidaires les uns des autres les
vers membres de l'Etat, les différentes classes d'hommes qui le co
posent, Montesquieu inspirait à tous le sentiment de la fraternité.

En résumé, Montesquieu précisa mieux qu'on ne l'avait fait av
lui la portée véritable et le vrai caractère des problèmes qui constitu
la science politique. Son style attirait à ces questions, non-seuleme
les esprits sérieux et cultivés qui s'y portent naturellement, ma
encore ceux qui, plus frivoles ou plus artistes, ne peuvent étudi
que les livres qu'ils admirent. Le premier, il donnait une idée nette d
la liberté politique, et montrait comment on peut la réaliser da
les constitutions et dans les lois. C'est en ce sens qu'il introduisit
dans notre pays, sous une forme systématique et précise que ne
put jamais leur donner Voltaire, ce qu'on a appelé depuis les idées
anglaises. Montesquieu laissait pressentir comment il serait possible
de les appliquer à la France. Ceux qui liront le livre xi, et surtout
le chap. 6 de ce livre, et qui le compareront à la Charte de 1814,
verront jusqu'à quel point les hommes d'Etat de notre siècle et de
notre pays ont fait des emprunts à l'*Esprit des lois*. On dirait que ce
chapitre 6 est un exposé de motifs de cette Charte. Enfin, ce qui est, à
notre sens, un grand mérite pour Montesquieu, c'est qu'en toutes
choses il a un regard vers l'histoire, qui est pour lui non pas seulement
un enseignement permanent et comme une expérience vivante, mais
qui est encore le grand livre des origines où s'explique et s'éclaire le
présent. Montesquieu ne voulait pas qu'un peuple, plus qu'un parti-
culier, risquât sa fortune à la poursuite d'un progrès mal défini. I
avait trop appris, en méditant sur les causes de la grandeur et de la dé
cadence des peuples, que rien de durable ne s'improvise dans ce
monde, que tout y a besoin d'être préparé ; et que si le chêne es
le roi de nos forêts, si sa cime se balance jusque dans les nuages,
c'est que, plus qu'aucun autre arbre, il est lent à se former et à grandir
et qu'avant d'étendre ses rameaux et de protéger de son ombre tou
ce qui l'entoure, il a pu enfoncer ses racines jusque dans les entrailles
de la terre.

L'*Esprit des lois* est donc à la fois une synthèse et une analyse.

oit politique et le droit civil, l'économie politique, la religion istoire y ont leur place comme dans la réalité elle-même. En t de tous ces grands objets de la pensée humaine, Montes- les envisage par le côté où ils se touchent, à savoir, dans leur rap- avec l'Etat; et peut-être doit-il à la hauteur même où il s'était , la rare justesse, l'impartialité philosophique de ses décisions. me d'un sommet élevé le spectateur aperçoit mieux que dans la e les ondulations du terrain et les sinuosités de l'horizon, de même eur de l'*Esprit des lois* n'est ni un utopiste pur, comme Platon et mas Morus, ni un jurisconsulte enfermé dans les textes, comme n ou Cujas, ni un économiste, comme Quesnay ou Adam Smith, théologien, comme saint Thomas ou Bossuet, ni un politique à ance, comme Machiavel ou Commines, ni un historien érudit, sans signification et sans portée, comme Mezerai ou Anquetil. t, au point de vue où il se place, plus compréhensif, et, par cela e, plus large comme penseur, et cependant plus positif comme me d'application. C'est là ce qui fait que rien d'étroit ni de local ne it jour dans les conclusions si multiples de l'*Esprit des lois*, et que grand monument est de ceux qui ont bien une date dans les annales a littérature et de la librairie, mais qui, par la force de la vérité ils contiennent, sont de tous les temps et appartiennent à tous les s.

n a fait un grand nombre d'éditions des œuvres de Montesquieu. ucoup d'écrivains n'ont pas dédaigné de les commenter: nous cite- s entre autres Voltaire, Concordet, Helvétius, d'Alembert, Mably, Harpe, Destutt de Tracy, M. Villemain, et une foule d'autres.

FR. R.

MORALE [en grec ἠθική, d'où l'on a fait *éthique*, de ἠθός, mœurs, st-à-dire la science des mœurs]. C'est la science qui nous donne des les pour faire le bien et éviter le mal, ou qui nous enseigne nos its et nos devoirs, ou bien encore qui nous fait connaître notre fin les moyens de la remplir. Toutes ces définitions sont également nnes et expriment exactement la même idée. En effet, malgré tant systèmes ingénieux ou profonds par lesquels on s'est efforcé d'éta- r le contraire, l'homme se sent libre, il croit fermement être le ître des actions dont sa conscience le déclare l'auteur. De là cette estion qui se présente nécessairement à son esprit et qu'il est forcé résoudre : Quel usage doit-il faire de sa liberté? Quel but ou quelle doit-il se proposer, et par quels moyens pourra-t-il y atteindre? is cette fin que nous cherchons et les moyens par lesquels il nous donné d'y atteindre, c'est ce que nous nous devons réciproquement ce que chacun se doit à lui-même: c'est l'expression rigoureuse de s droits et de nos devoirs. Enfin, nos droits et nos devoirs déterminent règles d'après lesquelles nous sommes obligés de nous conduire, s peine de nous dégrader ou de déchoir de notre qualité d'êtres rai- nnables et libres; elles sont les véritables conditions et les lois les s élevées de notre nature, dont l'observation reçoit le nom de *bien*, nt la violation est appelée le *mal*. On ne peut pas dire, avec quelques ilosophes, que la morale est l'art de se rendre heureux; car cette

définition, en supposant qu'elle s'applique à la même branche de connaissances et qu'elle l'embrasse tout entière, au lieu d'énon problème, le suppose déjà résolu : elle établit en principe que le bo est la véritable fin de l'homme, le but suprême de toutes ses act

La morale est aussi ancienne que le genre humain. Avant d' l'objet des méditations de la philosophie, elle a été enseignée p religion comme une loi directement émanée du ciel, elle a occupé législateurs et même les poëtes. Ce fait s'explique par la nature m des choses. Il n'est pas plus possible de concevoir une religion s morale qu'une morale sans religion. Toute croyance religieuse, si parfaite et si grossière qu'on la suppose, offre nécessaireme l'homme soit un modèle à suivre, soit un maître à satisfaire, c'es dire une règle de conduite supérieure à celle qu'il pourrait fonder ses intérêts et ses passions. Un dieu qui ne demande rien, qui n'e rien, qui demeure étranger à nos actions, n'est pas moins étrang notre foi, et se réduit à une vaine abstraction, comme le dieu d'Epic ou de Spinoza. Il est tout aussi évident qu'une législation qui ne s puierait que sur elle-même, c'est-à-dire sur les promesses et menaces qu'elle est appelée à réaliser, sans faire appel à une aut supérieure, sans invoquer aucun droit ni aucun principe, serait œuvre condamnée d'avance. Aussi les plus célèbres législateurs l'antiquité sont-ils ou des philosophes ou des personnages revêtus d caractère surhumain. Enfin, le poëte ne peut tirer de son imaginat un type de l'humanité, il ne peut nous représenter nos passio nos vices, nos luttes, nos douleurs, sans exprimer une opinion sur droits et nos devoirs, sur ce que nous sommes ou ce que nous devri être, sans prendre parti pour le bien ou pour le mal. La morale présente donc dans l'histoire sous une forme tantôt poétique, tant politique et tantôt religieuse, avant d'entrer dans le cercle des rech ches philosophiques. Mais c'est à la philosophie qu'il appartient de conduire à son dernier degré de perfection et de rigueur, en la dég geant des obscurités et des restrictions qu'elle emprunte nécessair ment de l'imagination, du sentiment et des institutions politiques.

Confondue dans un même tout avec les autres objets de nos con naissances, entièrement subordonnée à la physique ou à la métaphy sique, à ces ambitieuses cosmogonies qui ont occupé partout l'enfan de l'esprit humain, la morale n'est d'abord représentée dans l'histoi de la philosophie que par des opinions isolées et éparses, comme cell de Démocrite, d'Empédocle, de Pythagore, ou les maximes dont compose la sagesse gnomique. Socrate est le premier qui l'ait élevée rang d'une véritable science. Voyant la philosophie égarée dans champ des hypothèses, et tellement discréditée qu'elle n'était plus entre les mains des sophistes, qu'un art dangereux ou un amuseme frivole, il voulut, en la fondant sur la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire des lois et des facultés de notre esprit, la faire servir sur tout à nous diriger dans nos actions, à nous rendre meilleurs et plus heureux. Il ne faut pas croire, en effet, que Socrate ne poursuivit que la réforme de la science, en lui appliquant le précepte du temple de Delphes; il se proposait en même temps la réforme des mœurs; ces deux tâches se confondant dans sa pensée, il ne pouvait pas

prendre que la science eût un autre but que la vertu, ni qu'on vât à la vertu par un autre chemin que la science. Il voulait donc la philosophie se renfermât dans la morale, et que la morale prît r base l'observation de la nature humaine. Platon, en mesurant ndue de la philosophie à celle de son génie, a aussi élargi le cercle la morale. Il y fait entrer la politique, la législation, l'éducation, et ne l'éloquence et les beaux-arts. Sa *République* est un véritable té de morale, tel qu'on pouvait l'attendre d'un esprit aussi synthé- ie que le sien, et d'une philosophie fondée tout entière sur la dialec- e. Si Socrate et Platon ont fondé la morale sur la seule base que hilosophie puisse admettre, c'est-à-dire les éléments naturels nis par la conscience et la raison, Aristote lui a donné son nom, assigné sa place légitime dans l'ensemble des connaissances sophiques, et, tout en méconnaissant son principe, lui a consacré nonument qui a servi de modèle pendant de longs siècles. Dès oment la morale fut constituée et prit le rang, non d'une science endante, mais d'une partie distincte et indispensable de la philo- ie. Tout système philosophique, quels que fussent ses principes, me ou ses résultats, même le scepticisme, fut obligé de fournir un me de morale, et les progrès de la société venant se joindre à de la science, les peuples ne voulant plus reconnaître d'autre rité, d'autres institutions que celles qui reposent sur la raison ır le droit, la morale est devenue la préoccupation dominante de les esprits; les questions qu'elle est chargée de résoudre figurent remier rang parmi celles qui agitent aujourd'hui le monde, c'est- re que la raison humaine en a pris décidément possession, résolue accepter d'autres solutions que les siennes.

our se faire une idée exacte et complète de la morale, sans avoir be- d'examiner en détail chacun des problèmes qu'elle embrasse, il se demander, d'abord, quels sont les principes sur lesquels elle se, et d'où elle dérive tous ses préceptes, toutes ses lois particulières, es ces règles qu'elle nous prescrit sous les noms de droits et de de- s; ensuite quelles sont les actions ou les relations humaines aux- lles ces principes sont applicables ou qui tombent sous l'empire de morale; par conséquent, quelle est l'étendue, quelles sont les li- es, quelle est la division de cette science, quelles sont les questions quelles elle doit répondre; enfin, il faut comparer les besoins de la ence avec les résultats qu'elle a déjà produits, c'est-à-dire avec les ncipaux systèmes qui la représentent et les éléments qui forment jourd'hui ce qu'on pourrait appeler la civilisation morale du genre main; il faut rechercher ce qu'il y a d'utile, de vrai, de définitif ns ces résultats, et ce qu'ils laissent encore à faire à l'avenir. Tels nt aussi les trois points sur lesquels nous allons porter successive- ent notre attention.

I. La morale, comme nous l'avons déjà remarqué, n'est pas une ience indépendante et capable de se suffire à elle-même, ainsi que les athé- atiques ou la métaphysique; elle n'est qu'une science d'ap- n et de déduction; sa tâche consiste à nous montrer les usages ... de certains principes de la nature humaine, dont ... l'abord constatée par l'observation, c'est-à-dire par

la psychologie. Or, quels sont les principes, quelles sont les notre raison ou les faits de notre conscience sans lesquels la m impossible, non-seulement comme science, mais comme ex notre volonté, non-seulement en théorie, mais en pratique? *mier de tous*, c'est incontestablement la liberté, c'est-à-dire le que nous avons sur nos actions, la faculté qui nous a été d'user, comme il nous plaît, de nos forces, soit de celles de prit, soit de celles de notre corps, de les diriger vers un bu un autre, au mépris même des instincts les plus puissants de ture, sans nous laisser arrêter par la douleur ni par la mort; liberté n'existe pas, à quoi bon des lois pour la régir, et que ces mots : obligation, devoir? Si l'homme n'est pas respon ses œuvres, qu'y a-t-il à lui permettre ou à lui défendre? que louer ou blâmer en lui? en quoi consiste la différence de l'h bien et du méchant? Cela même, c'est-à-dire l'impossibilité sommes de pouvoir reconnaître sans elle aucune des lois de la m une des meilleures preuves qu'on ait données de la liberté humai à vrai dire, la liberté n'a pas besoin d'être prouvée, parce qu point susceptible d'être sérieusement mise en doute. Nous somm certains de notre liberté que de notre existence; car l'acte p nous nous assurons de notre existence et nous affirmons nou est un acte de réflexion, c'est-à-dire de liberté. Bien plus, n'est pas telle ou telle faculté de la nature humaine; c'est l'ho même, l'homme tout entier, l'être qui sent, qui pense et qui à la fois. Essayez, en effet, de retrancher l'un ou l'autre de buts, ce ne sera plus la liberté que vous aurez, ou cette force intelligente, personnelle, que vous êtes, et par laquelle vous partenez et vous distinguez de tous les autres êtres, mais un abstraction telle que la pensée seule, ou la seule sensibilité, ou culté aveugle, impuissante et impossible que l'école a rêvée nom de liberté d'indifférence. Sans le sentiment qui nous excit anime, sans la raison qui nous éclaire; en un mot, sans un sans un but, il nous est impossible d'agir, autrement nous desc au-dessous même des forces aveugles de la nature, puisque l obéit à des lois, et que nous en serions totalement privés. Le l'homme perd sa raison, il cesse d'être libre, et, comme l'exp bien le nom de cette infirmité terrible, il ne s'appartient plu enlevé à lui-même, *alienus est a se.* Aussi faut-il remarquer philosophes qui ont nié la liberté avaient commencé par la re possible en mutilant la nature humaine et en substituant une tion à la réalité que la conscience nous atteste. Ainsi, commen ner que la liberté n'ait pas été reconnue par ceux qui, dans l'l n'ont vu que des organes entièrement soumis à l'influence des extérieurs, ou des sensations fatalement enchaînées les unes tres, ou des idées dépourvues de toute activité et liées entre elle lois immuables de la logique, ou enfin cette force indifférente, et désordonnée dont nous parlions tout à l'heure? Ces systèm jamais pu se faire accepter dans la vie réelle; car il est digne marque que les peuples qui ont accueilli le fatalisme comme un religieux, ne lui ont jamais abandonné la législation ni la mor

ecs pleuraient dans leurs théâtres sur les malheurs d'Œdipe pour-vi par la haine du destin et innocent malgré ses crimes; mais leurs punissaient sévèrement l'inceste et le parricide. Un gouvernement sulman restera sans défense devant l'invasion de la peste, persuadé e nos jours sont comptés et qu'il n'y a aucun acte de prévoyance qui puisse changer le terme; mais il se gardera bien d'absoudre le pil-e, le meurtre, la révolte, et de leur livrer la société, sous prétexte e nos actions, comme nos destinées, sont écrites d'avance dans le l. Les systèmes auxquels nous venons de faire allusion sont aujour-ui abandonnés de la spéculation elle-même, où ils n'ont servi qu'à ontrer l'unité indivisible de nos facultés, et à nous donner une idée s distincte, avec un sentiment plus profond de notre liberté. Mais n'est pas assez d'avoir raison du fatalisme philosophique et du fata-me religieux, il faut repousser avec la même énergie le fatalisme torique ou la justification de tous les faits accomplis, de tous les mes que la fortune a couronnés, de toutes les passions et les vio-ces qui ont eu un jour de triomphe, de tous les scélérats qui ont u en main le gouvernail d'un État. L'homme est aussi libre dans istoire que dans sa conscience. Il n'est pas moins responsable envers ociété tout entière qu'envers chacun de ses membres; car pourquoi fond de sa nature serait-il changé dès qu'il monte sur un plus grand âtre? Comment concevoir qu'en entrant dans l'ordre politique il se d'appartenir à l'ordre moral? Le sentiment, aussi bien que la son, se soulève contre cette doctrine, et, malgré le talent avec lequel e a été défendue de nos jours, l'humanité ne confondra jamais ses nfaiteurs avec ses bourreaux; elle ne se persuadera pas qu'on la t aussi bien en l'opprimant et en foulant aux pieds ses lois les plus ntes, qu'en se sacrifiant pour son avancement et son bonheur.

Le second principe sur lequel repose la morale, et qui est tellement avec le premier qu'il faut absolument les admettre ou les rejeter emble, c'est l'idée du devoir. Le sophisme et l'esprit de système se sont pas moins attaqués au devoir qu'à la liberté; mais il n'a pas nous des racines moins inébranlables : il s'adresse au sentiment mme à l'intelligence, il est une impulsion de l'âme en même temps une vue de l'esprit, et pour perdre ses traces, il ne suffit pas de se mper, il faut commencer par se corrompre et par étouffer dans son ur la voix de la nature. De là deux manières de constater son exi-nce, l'une expérimentale et l'autre déductive. La première consiste montrer que la distinction du bien et du mal est un fait universel de nature humaine, un fait primitif, antérieur à toute éducation et à te législation, qui éclate dans nos jugements lorsque, sans retour r nous-mêmes, sans prendre conseil de nos intérêts, nous approuvons désapprouvons certaines actions, et qui pénètre dans notre sensi-lité sous les formes du remords, de la satisfaction de conscience, de estime, du mépris, de l'indignation. La seconde nous fait concevoir devoir comme une idée nécessaire de la raison ou comme une con-tion indispensable de la liberté, comme la loi commune de tous les tres intelligents et libres. Nous n'emploierons ici que la dernière, que notre but n'est pas d'analyser ou de décrire les différents nts de la nature humaine qui servent de base à la morale, mais

d'en tirer les conséquences pratiques, après avoir constaté som ment leur existence et montré les rapports qui les unissent e

D'abord, un être libre, comme nous l'avons déjà dit plus h nécessairement un être raisonnable ou intelligent; car celui qui pas ce qu'il fait ne fait pas ce qu'il veut, par conséquent, ne s' tient pas. Un être intelligent ne peut pas agir sans but, sans sans motif, sans fin, c'est-à-dire sans intelligence. En d'autres t la liberté telle qu'elle a été rêvée au moyen âge par Duns Scot, XVII[e] siècle par William King, la liberté d'indifférence n'est que lonté d'un insensé, et c'est à bon droit que Leibnitz l'a compar personnage de don Juan dans le *Festin de Pierre*. Mais quelle règle, la fin, ou, ce qui est exactement la même chose, la loi q vient à une force intelligente, à une puissance raisonnable? C'e qui satisfait au plus haut degré la raison, c'est-à-dire qui se s elle-même, qui ne peut être subordonnée à aucune autre, q souffrant ni exception ni restriction, nous apparaît comme éter universelle et nécessaire. Or, tels sont précisément les caract devoir, que Kant a si nettement défini par ces mots : « Agis d sorte que la maxime de ta volonté, c'est-à-dire la règle à la tu obéis, puisse revêtir la forme d'un principe de législation selle. » Si cette proposition ne renferme pas la loi que nous dem si le devoir, tel que nous venons de le représenter, n'est pas la souveraine de toutes les actions qui sont en notre pouvoir, il faut pas chercher d'autre; car où la trouverions-nous? Ce n'e dans l'instinct, qui est incompatible avec la liberté, et qui, d'ail tient si peu de place dans la vie de l'homme, même dans sa vie sique; ce n'est pas dans la passion, qui, livrée à elle-même, ne naît point de règle ni de limite, et se confond avec la démence; ce n'est pas dans l'intérêt, dont le caractère propre, quand il n'e subordonné à un principe supérieur, est de varier suivant les ci stances, suivant les individus, suivant les besoins que chacu créés, et qui n'est, à proprement parler, que la passion sach tendre, la passion choisissant l'occasion et les moyens de se satis ou, comme dit Platon, se montrant tempérante par intempéranc

Mais le devoir n'est pas seulement la condition de la liberté; il condition de l'humanité, puisque être homme c'est être libre, et dans cette seule faculté sont renfermées toutes les autres. De là que, hors de la loi morale, l'homme est la plus malheureuse et la méprisable de toutes les créatures; car les forces qui devraient fai dignité et son bonheur, sa volonté, son intelligence, son imagina il les arme contre lui-même ou contre ses semblables, il les e à exalter, à corrompre ses penchants et à les mettre en révolte c les vœux de la nature. De là naissent naturellement les sentime accompagnent l'idée du devoir, le remords et la satisfaction de science, c'est-à-dire le trouble qui descend au fond de notre être, quiétude et la honte qui nous poursuivent quand nous avons notre voie, quand nous sommes déchus de notre rang dans la cré la paix et le respect que nous trouvons en nous-mêmes quand savons nous y être maintenus. C'est là aussi qu'il faut chercher l'ori des idées de mérite et de démérite, qui ne sont que le principe

u devoir, considéré non plus comme la règle de nos actions, mais mme la mesure de notre valeur personnelle. En effet, dès qu'il iste une loi à laquelle nous sommes soumis, en qualité d'êtres rainnables et libres, il est impossible de nous y soustraire sans nous grader ; il nous est impossible de l'observer sans croire que nous prochons de notre but ou que nous ajoutons à notre valeur. Sans ute il y a quelque chose de plus dans ce qu'on appelle le principe du érite et du démérite : nous sommes persuadés que le devoir méconnu ppelle une expiation ou un châtiment, et que le devoir accompli aplle une récompense. Mais cette conviction n'est pas autre chose que idée de la justice, et la justice n'est, à son tour, qu'une application de loi morale ou un des aspects du bien. Car, comment séparer le bien juste, et ne pas regarder comme une des premières conditions du ste, l'harmonie de la vertu et du bonheur? Il n'est donc pas nécesire, pour trouver une sanction à la loi morale, de recourir à un autre incipe qu'à cette loi elle-même : ce qui revient à dire qu'elle n'est seulement faite pour l'homme, mais qu'elle s'étend à toutes les elligences, qu'elle retourne au ciel, d'où elle est descendue.

Nous venons de démontrer la nécessité d'admettre, avec la liberté maine, un principe d'obligation supérieur à l'instinct, à la passion, intérêt. Mais quoi! n'y a-t-il pas d'autres mobiles capables de nous aner, et sommes-nous dans cette alternative de ne pouvoir agir par égoïsme ou par devoir? S'il en était ainsi, il faudrait supprimer moitié de notre existence; et quelle moitié? celle qui offre précisént le plus de charme, le plus d'éclat, le plus de poésie, le plus de heur; celle qui renferme à la fois les liens les plus doux et les plus oïques sacrifices. Ainsi, pour citer quelques exemples, ce n'est ni térêt ni le devoir qui ont porté saint Vincent de Paul à ouvrir un le à tous les orphelins abandonnés; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir i ont poussé Byron à voler au secours de la Grèce opprimée et à lui rifier toutes les splendeurs, toutes les voluptés de sa vie, et sa vie e-même; ce n'est ni l'intérêt ni le devoir qui ont persuadé à tant ommes courageux d'aller braver, dans des climats éloignés, les fuurs de la fièvre et de la peste, afin de rapporter dans leur pays moyen de le préserver de ces plaies. Auraient-ils cédé à l'espérance la gloire? Nous demanderons alors pourquoi l'humanité accorderait gloire à des œuvres de cette espèce, si elle ne leur supposait pas un otif plus élevé, par conséquent, si elle n'admettait pas, si l'expérience lui persuadait que ce motif existe? D'ailleurs, nous rencontrons des its semblables, et de plus tranchants encore, dans des régions où la oire ne pénètre pas; car c'est dans le silence et dans l'ombre, dans asile de la misère ou près du chevet de la douleur qu'ils se produisent plus fréquemment. Quel est donc le mobile de ces actions qui ne sont obligatoires ni intéressées, et qui servent l'humanité d'une manière utile, si puissante, en même temps qu'elles forment ses plus beaux tres de gloire? Ces actions sont inspirées par l'amour, qui, n'étant pas oins essentiel à notre nature, ni moins nécessaire au perfectionnement e l'individu et au bon ordre de la société que la liberté et le devoir, doit regardé comme le troisième principe de la morale. Qu'on veuille remarquer que nous parlons de l'amour en général, et non pas

seulement de la charité, qui n'est qu'une des formes les plus
ce sentiment. La charité, c'est l'amour de l'humanité en Dieu
ajouter, au nom d'un certain dogme religieux; tandis qu
comme la raison, est affranchi de tout dogme et de toute a
nous vient de Dieu par les voies de la nature, et embrassant
noms divers, non-seulement le genre humain, mais tout ce
tout ce qui souffre, tout ce qui vit, et même les choses qui s
à la seule pensée, comme le bien, le beau, le vrai, il rentre,
sorte, dans sa source.

Nous nous sommes occupés ailleurs (*Voyez* Amour) de la na
principe et des différents aspects sous lesquels il se présente
humaine. Nous ne le considérerons ici que dans l'ordre mora
ses rapports avec le devoir et avec la liberté.

Le devoir étant la condition suprême de l'humanité, la pı
d'un être intelligent et libre, l'amour ne peut, en aucun ca
tredire, et il faut qu'il garde le même respect pour le dr
découle nécessairement. Ainsi, rien ne peut excuser les bûc
més au nom de la charité. Rien de plus coupable à la fois
insensé que de vouloir forcer nos semblables à être heureu
monde à notre manière, ou à se sauver dans l'autre par le c
nous leur traçons. Mais l'amour va plus loin que le devoir e
pour notre âme un degré de perfection plus élevé. Quand l
parlé, on est obligé d'obéir, et agir autrement c'est déchoi
rendre coupable envers soi-même ou injuste envers les autre
ni l'un ni l'autre quand on refuse de céder aux inspirations d
quand on ne s'élève pas jusqu'au dévouement et au sacrifice,
ne veut être, par un mouvement spontané, ni un martyr, ni
Il est vrai que le devoir aussi a son héroïsme. Le soldat qui
vie pour sauver son drapeau, le magistrat qui aime mieux m
les supplices que de signer une injuste sentence, sont cer
dignes de toute notre admiration; mais ils seraient coupables
saient autrement. Gardons-nous cependant de conclure d
le devoir tout seul suffit à la vertu, et que l'amour en est e
sorte le luxe. Le premier n'est guère praticable sans le second
considère l'un et l'autre dans les relations de la société et dan
nité en général. En effet, le devoir suppose le complet usage
intelligence et de notre liberté; mais comment arriver là sans l
sans le dévouement, sans l'amour de nos semblables, sans la s
prévoyante de la société tout entière? L'immense majorité de
ne serait-elle pas condamnée à s'abrutir sous le poids des ı
physiques, et à perdre au sein de la misère jusqu'au sentime
si la société n'allait au-devant de ce malheur par de bienfaisa
tutions, les unes ayant pour but de soulager et les autres d'i
De plus, il nous est impossible de remplir nos devoirs, si l'o
pecte pas nos droits, si l'on ne s'abstient envers nous de toute
capable de comprimer et d'étouffer nos facultés. Or, commen
que nos droits seront respectés s'ils ne sont pas connus, si l'i
et les brutales passions peuvent s'étendre à leur aise, c'est
nous sommes indifférents les uns aux autres? Enfin, si l'on s
penchants, aux puissants instincts, aux passions qui nous e

le mal, on comprend que la moralité humaine serait fort com-
ise s'il n'existait aussi en nous une inclination qui nous porte au
, un sentiment qui nous fait un besoin de la vertu et qui change
uissances les sacrifices qu'elle impose. Or, tel est précisément un
ffets de l'amour. L'amour, en même temps qu'il éclaire notre es-
sur la véritable portée de la loi morale, est donc aussi un secours
t à notre liberté contre les mouvements qui l'égarent, ou ce que,
le langage de la théologie, on appellerait une grâce. Cette grâce,
Dieu accorde sans distinction à tous les hommes, n'est nullement
npatible avec le libre arbitre; elle est au contraire la liberté même,
e dans une juste mesure avec l'inspiration, la liberté sous la forme
entiment, et affranchie de tout effort : car il est à remarquer qu'il
a pas d'amour sans élection, ou sans un mouvement volontaire qui
e notre âme à la rencontre de l'objet aimé.

. A présent que nous connaissons les principes généraux de la
ale, nous allons montrer comment ils sont applicables aux actions
ux institutions humaines, comment on en fait découler toute la
rie de nos droits et de nos devoirs, toutes les règles particulières
doivent diriger notre vie. Il serait impossible et superflu tout à la
d'exposer ici en détail chacune de ces règles : nous indiquerons
ement comment il faut les classer, comment elles s'enchaînent les
s aux autres et se rattachent toutes ensemble aux principes supé-
rs que l'observation vient de nous fournir. Nous aurons ainsi tout
adre de la morale, et c'est à ce cadre que doit se borner notre tâche.
a morale se divise nécessairement en quatre parties ayant pour objet
devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes et les droits
en découlent naturellement; les devoirs et les droits, en un mot,
rapports sur lesquels repose la famille; ceux qui forment ou qui
raient former la base commune et invariable de toute société civile;
n ceux que la similitude de nos facultés et, par conséquent, l'unité
notre destinée et de notre tâche, établissent entre les peuples comme
re les individus, c'est-à-dire les lois sur lesquelles se fonde la so-
é universelle du genre humain. C'est, en effet, dans ces quatre
ères qu'il faut chercher toutes les actions humaines qui tombent
s l'empire de la législation morale. Il existe bien au-dessous de nous,
sidérés comme individus, et au-dessus du genre humain, deux
res objets de notre activité, deux infinis vers lesquels nos facultés
dirigent constamment comme vers les deux pôles opposés de l'exi-
nce : l'un, c'est la nature; l'autre, c'est Dieu; mais dans la nature
l'y a pas de liberté, par conséquent pas de droits, pas d'autres de-
rs que ceux que nous avons à remplir envers nous-mêmes ou envers
semblables. Les êtres animés ou inanimés qui nous entourent ne
partenant pas à eux-mêmes, nous appartiennent nécessairement,
ous pouvons en disposer comme il nous plaît, en user et en abuser,
s la seule condition de ne pas manquer aux lois de notre propre es-
e. Quant aux rapports de l'homme avec Dieu, ils appartiennent à
eligion et non à la morale; ils rentrent dans la spéculation méta-
sique ou dans la foi, selon qu'on se contente des lumières de la
on ou qu'on admet des dogmes révélés. Sans doute, la religion et
norale sont étroitement unies l'une à l'autre; mais, comme le prouve

l'expérience de l'histoire, il y a le plus grand danger à les co
car les hommes ne peuvent exiger les uns des autres que le re
leurs droits, que la pratique de leurs mutuels devoirs. Telle est
ment la limite où se renferme l'autorité publique quand la mo
religion sont distinctes, quand le principe de la religion s'ap
lui-même et non sur une autorité étrangère, quand l'État est i
dant de l'Église. Supposez le contraire, ou faites découler le dr
foi, prenez une certaine croyance pour condition de la mor
maine, alors celui qui ne partagera pas cette croyance sera e
de la loi commune; il n'y aura pour lui pas plus de salut dans c
que dans l'autre, et la plus dure des iniquités, c'est-à-dire la
de la conscience, sera la première qu'on lui fera souffrir.

Dans chaque partie de la morale il y a, comme nous l'av
deux choses à considérer : des droits et des devoirs. Ces deux
en effet, sont inséparables, et rien de plus vain que la distincti
a établie entre la morale et le droit naturel. Ce que Dieu, pa
de la conscience, me commande de faire, ce qu'il me prescri
un devoir, il défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obs
quelque moyen que ce soit; il me déclare inviolable dans l'u
je fais de mes facultés pour lui obéir : or, voilà précisément
nous appelons un droit. Un devoir a donc nécessairement pou
quence un droit. Mais, réciproquement, un droit me force t
supposer un devoir : car d'où pourrait me venir cette inviolab
nous venons de parler, ce respect que je suis autorisé à exiger
tres et de moi-même, sinon d'une loi souveraine, inviolable,
à l'accomplissement de laquelle je me dois tout entier? Si l
supprimer tous les droits, on n'a qu'à nier tous les devoirs, c
fondre, comme on l'a fait, ces mêmes droits avec nos besoin

1°. Les devoirs particuliers de l'homme envers lui-même
cessairement subordonnés à sa fin générale, c'est-à-dire à la n
de l'ordre et de la perfection dans l'humanité. Notre fin gén
pouvant se traduire en loi ou en obligation sans la liberté, l
vation d'abord et ensuite le développement de cette faculté devi
premier précepte de la morale individuelle. La liberté, à son
pouvant pas exister en nous sans la raison, conserver et dé
notre raison, exercer notre âme aux nobles sentiments sans
la raison ne suffit pas toujours, tel est le second devoir de
envers lui-même. Enfin, l'homme n'est pas un pur esprit,
esprit uni à un corps, ou, comme on l'a dit, une intelligence s
des organes, *intellectus cui famulatur corpus*. La raison, la
la sensibilité dépassent certainement les besoins et les conditi
vie; mais elles nous sont données avec elle et en dépendent so
coup de rapports. Nous sommes donc obligés, à moins que le b
pour lequel elle nous a été accordée n'en exige le sacrifice,
que nous ne puissions la garder qu'au prix de l'injustice ou d
mie, nous sommes obligés de veiller à la conservation de n
de la protéger contre les souffrances ou les besoins qui la p
troubler; bien plus, il nous est commandé de rechercher tous
matériels qui peuvent aider à notre perfectionnement intell
moral. Tel est le troisième devoir que nous avons à rempli

mes; et dans ce devoir est contenue la condamnation formelle du suicide. Celui qui se donne la mort pour se soustraire à la douleur, ou qui se jette au-devant d'elle dans des excès insensés, celui-là méconnaît le but de l'existence, il se met en révolte contre toutes les lois de la morale en les niant dans leur principe.

Chacune des obligations que nous venons d'énoncer étant une conséquence rigoureuse de la loi suprême de nos actions, une condition absolue de l'ordre moral, apporte avec elle un droit de même nature, un droit imprescriptible et inaliénable, c'est-à-dire que rien ne peut nous faire perdre, tant que nous l'exerçons dans les limites du devoir qui le donne, et auquel nous n'avons pas la faculté de renoncer nous-mêmes.

Du devoir qui nous commande de conserver et de développer notre libre arbitre, résulte pour nous le droit d'agir en toute occasion comme une personne morale, c'est-à-dire suivant notre conscience.

Du devoir qui nous commande de cultiver et de développer notre raison et, subsidiairement, les autres facultés de notre esprit, résulte pour nous le droit de faire ce qui est en notre pouvoir pour nous instruire, ou, pour parler le langage de nos législations modernes, la liberté de penser. Mais comme la pensée est par elle-même à l'abri de toute violence, et que, d'un autre côté, notre intelligence ne peut se développer qu'en entrant en communication avec celle de nos semblables, il est bien entendu que la liberté de penser signifie la liberté de la discussion et de la parole.

Du devoir qui nous commande de veiller à notre conservation, naît le droit qui nous protége contre le meurtre et la violence, ou l'inviolabilité de la vie humaine.

Tels sont les droits principaux, mais non tous les droits attachés à notre nature. Dans la liberté de conscience, ou la possession de ma personne morale, se trouve nécessairement comprise la liberté individuelle, ou la possession de mes mouvements et de mes forces physiques, ce que la loi anglaise appelle si justement l'*habeas corpus*; car ce n'est pas assez de n'être pas contraint à faire ce que la conscience me défend, il faut encore que j'aie la faculté d'exécuter tout ce qu'elle me commande, ou que je m'appartienne sans restriction. Aussi l'esclavage est-il le plus grand de tous les crimes : car il n'atteint pas seulement le corps comme le meurtre, il a pour effet la destruction de l'âme.

La liberté individuelle, ou la condamnation de l'esclavage, apporte avec elle, d'une manière non moins nécessaire, le droit de propriété : car qu'est-ce qu'un esclave, sinon celui qui ne peut rien posséder en propre et qui voit passer à des mains étrangères tous les fruits de son activité? Comment me figurer que je suis libre, quand je ne puis disposer des choses que je me suis assimilées par le travail, que j'ai créées par ma volonté, par mon génie, et qui sont en quelque manière une extension de ma personne; ou quand je n'ai en mon pouvoir aucun des moyens nécessaires pour pourvoir à mon entretien et pour développer mes facultés? Enfin, si rien ne m'appartient, et, par conséquent, si je n'ai rien à donner, que devient le principe du sacrifice et de l'amour, si nécessaire à l'humanité?

2°. Nous venons d'exposer rapidement les devoirs et les l'individu ; mais il ne faut pas confondre l'individu avec l'hom ou la réalité avec la chimère. L'hommé isolé, ou, comme on XVIII° siècle, l'homme de la nature, n'a jamais existé. Le seul lequel nous puissions naître et vivre, développer nos facultés, le sentiment de notre dignité morale, par conséquent le sen turel du genre humain, c'est la société; et le premier de première forme de la société, c'est la famille.

Le principal rôle dans la famille appartient à l'amour. C foyer qu'on voit éclore ces affections tendres et désintéressées vent de terme de comparaison aux dévouements les plus gén cœur humain, et qui, sortant ensuite du cercle où ils ont pris n s'étendent par degrés à la patrie, à l'humanité, à Dieu lui-mêı longtemps, en effet, que l'amour en est absent ou qu'il n'y ti première place, la famille n'est pas véritablement constituée, nous prenons pour elle est un asservissement plus ou moins du sexe et de l'âge le plus faible au plus fort. Tel fut son carac l'antiquité. Aussitôt que l'amour vient à l'abandonner, et que la vanité ou quelque autre principe s'est substitué dans son sentiments de la nature, on peut la regarder comme dissoute dant il faut bien aussi y admettre le devoir, source unique règle suprême de toutes nos actions, et hors duquel l'amour n'e passion sans dignité, sans durée et sans but.

On distingue dans la famille deux sortes de devoirs, et, pa quent, deux sortes de droits : ceux qui regardent les époux et concernent les parents et les enfants. Il est défendu à la pers maine, quelles que soient sa misère et sa faiblesse, de se dég rang d'une chose, de se dépouiller de son être moral pour se quement aux plaisirs et aux passions de ses semblables. Pour raison, il est défendu aux autres de la réduire à cette condit par la séduction, soit par la force, ou de l'y maintenir quand déjà. Donc un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un que sous la condition de substituer, dans leurs relations m l'égalité morale, ou la réciprocité parfaite des droits et des de l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette réciprocité pa peut se réaliser qu'au moyen d'un contrat par lequel l'homme et l s'engagent à mettre en commun, pour toute la durée de leur v âmes et leurs corps, leurs volontés et leurs personnes. Tel est cipe sur lequel repose la société conjugale et d'où découlent gations réciproques des époux. Celles des parents envers leurs dérivent du même principe, c'est-à-dire de la dignité absolue c ture humaine. En effet, l'homme serait ravalé au rang d'une l'on pouvait, sous les seules conditions de la volupté et de l'i lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Appeler à l'e un être humain, c'est donc se charger de son éducation, c'est l'engagement d'être sa providence, d'écarter de lui la souffr besoin, de développer les forces de son corps et les facultés de prit, jusqu'à l'heure où il pourra, physiquement et moralem suffire à lui-même. Ce devoir des parents envers leurs enfants e

source de leurs droits, c'est-à-dire de l'autorité paternelle, naturelle-
ment limitée par le principe d'où elle dérive, c'est-à-dire par les be-
soins de l'éducation. (Pour plus de détails, *voyez* FAMILLE.)

. C'est sous l'égide sacrée de la famille que nous sommes appelés
préparés à la vie, à la vie morale aussi bien qu'à la vie physique;
il faut une institution plus puissante et plus vaste pour nous en
assurer la puissance et nous fournir les moyens d'en atteindre le but,
appuyant la justice par la force, et en plaçant les droits, la liberté
chacun, sous la sauvegarde de tous. Cette institution, c'est la so-
ciété civile ou l'État.

La société est un fait avant d'être constituée en droit, et cela se
comprend aisément, puisqu'elle n'est pas moins nécessaire à notre exi-
stence physique qu'à notre existence morale. Montrer comment elle a
commencé et s'est développée peu à peu, sous l'empire de quelles
circonstances et par quelle suite de révolutions se sont formés la plu-
part des peuples, c'est la tâche de l'historien, de l'historien philoso-
phe; le moraliste ne s'occupe que du but général que la société doit
chercher à atteindre, et des principes par lesquels se mesurent tous ses
progrès, auxquels doivent se conformer toutes ses lois, sans distinction
de la forme sous laquelle elles sont promulguées. Il n'est pas besoin,
en effet, de démontrer que s'il y a des règles éternelles du bien et du mal,
s'il y a des droits et des devoirs reconnus par la conscience, la volonté
de tous est obligée de s'y soumettre comme celle d'un seul, et que toute
loi n'est pas juste par cela seul qu'elle émane du plus grand nombre.

Le but de la société, et par conséquent son premier devoir, est d'as-
surer à chacun de ses membres les droits qui résultent de notre na-
ture morale, et qui ont pour caractère d'être exigibles par la contrainte,
en vertu de cet axiome : « Contre le droit il n'y a pas de droit. » La
société, en cela, est soumise à la même loi que l'individu, car le pre-
mier devoir qui lie entre eux tous les hommes, est de respecter, les
uns dans les autres, les droits qui appartiennent à tous. Mais c'est en vain,
comme nous l'avons déjà fait remarquer, que la société voudra assurer
à chacun de ses membres la jouissance de ses droits si elle ne le met
en état de connaître ses devoirs, si elle ne lui aide pas à développer
ses facultés, et ne met pas à sa portée, autant que cela est possible,
les moyens d'atteindre le but de son existence. Il est donc impossible
que l'action de la société soit purement négative ou se borne à la ré-
pression du mal; il faut aussi qu'elle poursuive un but positif, et que,
dans la mesure où elle le peut, sans étouffer la liberté, elle s'applique
à la réalisation du bien. En un mot, le droit ne suffit pas pour servir
de base à l'ordre social; le droit lui-même ne saurait subsister si on ne
lui donne pour auxiliaire l'amour, ou, comme on voudra l'appeler,
l'humanité, la charité.

La société une fois reconnue l'unique sauvegarde de notre existence
physique et morale, le seul état où l'homme puisse atteindre sa desti-
née, il est évident que tous les droits dont elle nous garantit l'usage et
toutes les institutions qu'elle renferme dans son sein doivent être
subordonnés aux conditions de sa sécurité et de sa durée. De là résulte
pour l'État un droit de surveillance sur tout ce qui peut avoir une ac-
tion publique, sur tout ce qui exerce une influence réelle, soit sur la

société tout entière, soit sur une partie de la société, comr
seignement, la religion, l'exercice de certaines professions et l
ciations de toute nature. Une institution publique ou une ass
affranchie de cette loi jouirait, non de la liberté, mais de la
raineté; elle serait un Etat dans l'Etat.

Mais puisque, comme nous venons de le démontrer, l'on
séparer la répression du mal de la réalisation du bien, il est au
les droits de l'Etat d'agir directement, par l'exemple ou la per
sur les idées, sur les sentiments et sur le bien-être des citoyen
ici se mettre en garde contre deux excès également funestes :
libéralisme qui voudrait réduire le gouvernement ou l'action
ciété aux étroites proportions de la police, et ces dangereuse
qui tendent à anéantir l'individu au profit de l'Etat.

L'Etat, dont nous venons d'indiquer les devoirs et les dro
la totalité des citoyens ou la société tout entière. Or, la société
tière ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses mem
si l'on peut s'exprimer ainsi, intervenir en personne pour la d
ses intérêts ou de ses droits. Il faut donc qu'il existe, sous t
formes de gouvernement possibles, des individus ou des corps
cent, près des simples citoyens, les droits de la nation tout e
se trouvent, par là même, investis de toute sa puissance : ce
intermédiaires entre le corps social et les différents éléments
compose qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics.

Il n'y a donc de pouvoir légitime que celui qui s'exerce a
dans l'intérêt de la société, par conséquent, qui tient de l
elle-même ses titres et son mandat. On distingue généralem
pouvoirs dans l'Etat : le pouvoir législatif qui fait les lois; le
exécutif qui a pour mission de les faire observer dans leur ens
par la société tout entière; enfin le pouvoir judiciaire qui les
à tous les cas particuliers, qui en est l'interprète dans les affa
gieuses. Pour remplir leur destination respective, il faut que
pouvoirs demeurent parfaitement distincts; les réunir, c'es
truire au profit du despotisme.

De la nature de ces divers pouvoirs on déduit sans peine l
voirs et leurs droits; et de la constitution générale de la sociét
qui lui est proposé, des conditions de son existence, découlen
voirs des citoyens envers l'Etat. Ces devoirs peuvent se résum
seul : le défendre et le servir par tous les moyens en notre
même au prix de notre vie, car nous lui appartenons tou
avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes. (Pour plus d
voyez Etat.)

4°. L'Etat une fois constitué, il devient une personne mor
ses devoirs, ses droits et sa responsabilité; car, comment n
doute un seul instant que ce qui est juste ou injuste pour ch
nous ne le soit pas pour la société entière ou pour le gouvernem
agit en son nom? Comment supposer qu'en agissant au nom
ciété, nous cessons par cela même d'être libres et responsabl
rapports d'un Etat à un autre sont donc soumis aux mêmes lo
vent des mêmes principes que ceux qui existent entre les in
Ces lois, comme nous l'avons dit, conservent leur empire j

guerre : car alors même qu'une nation est condamnée à
armes pour faire respecter son indépendance ou pour
ause non moins légitime, elle reste toujours soumise à
justice, de bonne foi et d'humanité, qu'elle ne saurait
couvrir d'infamie. Mais des nations civilisées ne peuvent
is l'isolement, attendant pour se défendre qu'on vienne
hez elles, et ne portant aucun intérêt à ce qui se passe
sein; pour conserver son indépendance, il faut que cha-
eille à celle des autres, que les plus faibles s'unissent
as fortes, que les plus fortes protégent les plus faibles;
les ensemble, tant pour se protéger réciproquement que
r les fruits de leurs génies, de leurs industries, de leurs
pectifs, se réunissent dans une société plus générale, sans
existence propre. C'est vers ce but, déjà à moitié réalisé
s diplomatiques et la similitude des gouvernements en-
tendent de plus en plus les efforts de l'humanité. (*Voyez*
AINE.)

ontrant quels sont les principes et les veritables problèmes
nous avons jugé d'avance les systèmes par lesquels cette
ujourd'hui représentée dans l'histoire de la philosophie.
upart de ces systèmes ne s'occupent guère que des de-
nme, et gardent le silence sur ses droits. Aussi a-t-on
combler cette lacune, de former à côté de la morale une
qu'on a appelée du nom de *droit naturel*. Mais cette
tout à fait vaine, car ce qui est un droit pour moi est
r mes semblables, et réciproquement; les uns ne peuvent
ie les autres ne soient obligés d'accorder. La loi morale
de sa nature, et l'on ne réussira à la comprendre qu'en
fois sous ces deux faces. Un autre reproche qu'on peut
plupart des systèmes de morale, et surtout à l'enseigne-
orale tel qu'il existe dans nos écoles, c'est qu'ils ne s'ap-
l'homme considéré d'une manière abstraite, et semblent
iété, ou du moins les institutions sans lesquelles la société
une pure abstraction : par exemple, la famille et l'Etat.
vé de là? C'est qu'à côté ou en opposition de la morale
ies exclusivement occupés de l'homme, et accusés pour
'aberration et d'impuissance, on a eu la prétention d'éle-
science ayant pour unique objet la société, et désignée
de *socialisme*. Mais s'il est difficile de se faire une idée
voirs, des droits et des facultés de la nature humaine,
les suit pas dans leur réalisation et leur développement
institutions sociales, c'est une entreprise tout à fait im-
uloir, même en théorie, organiser la société quand on ne
homme en lui-même, lorsqu'on n'a jamais essayé de lire
ience. C'est à la même science, c'est-à-dire à la morale,
nt d'étudier à la fois les lois de l'individu et les fonde-
quels repose la société. C'est pour avoir méconnu cette
morale exerce encore si peu d'influence sur les opinions
que celles-ci, dépourvues de toute base solide
l'aux dernières limites de la violence et du

nous disons de la politique proprement dite est vrai aussi, d certaine mesure, de l'économie politique, à laquelle le philos moraliste, ne sauraient rester étrangers : car il existe un relation entre le bien-être matériel de la société et son dé ment moral; chacune des lois de la conscience, et par co chacun des efforts que nous avons faits pour nous en rap comme chacune des erreurs ou des passions qui nous en éloi des conséquences inévitables dans la sphère de nos intérêts. l systèmes de morale sont tombés dans la même faute que les s de métaphysique, et, en général, que toutes les œuvres de la humaine. Au lieu d'embrasser dans un seul tout les di ments de notre conscience, ou les mobiles si variés de notre et de les coordonner sans les confondre sous la loi supérieur voir, ils en ont fait, en quelque sorte, le partage entre eux, montrés, par une analyse partiale et exclusive, comme autant cipes inconciliables. Pour rester convaincu de ce fait, il ne fa grand effort de raisonnement ni d'érudition; il suffit d'énumé plement les opinions les plus célèbres que les philosophes ont j jusqu'à présent sur le sujet qui nous occupe.

Les principes les plus généraux de nos déterminations, ou ces premières d'où découlent tous nos actes, sont les sens, ment, la raison. De là trois grandes écoles de morale, l'école l'école sentimentale et l'école rationnelle, dont chacune, à son partage en plusieurs autres. Ainsi, même en ne reconnaissan règle que l'intérêt ou le bien-être des sens, on peut suivre de opposées : la passion ou le calcul, l'appétit brutal ou le plaisi Aussi la morale égoïste a-t-elle produit également le systèn stippe et celui d'Epicure; la doctrine de Hobbes, d'Helvétius, tham, ou ce qu'on appelait dans le dernier siècle l'intérêt bien et ces théories plus modernes qui érigent en loi souveraine de l et de la société l'*attraction*, c'est-à-dire l'instinct, l'appétit, la aveugle. Le sentiment aussi intervient dans les actions et dan gements de l'homme sous plusieurs formes différentes. Il y a ce fait général par lequel nous nous associons à tout ce qu'é nos semblables et qui nous rend capables d'apprécier leurs joie souffrances : c'est la sympathie, considérée par Adam Smith l'unique fondement de la morale. Il existe en nous, indépend de la sympathie, un penchant plus actif qui nous porte à re le bien de nos semblables sans aucun retour intéressé sur nous et sans distinction des rapports qu'ils peuvent avoir avec no le sentiment de la bienveillance, sur lequel se fonde la morale tesbury. Mais l'homme n'est pas seulement bienveillant pour s blables, il éprouve l'irrésistible besoin de passer sa vie au milie de jouir de leur présence et de leur commerce; en un mot, il né pour la société, et c'est de ce seul fait que Pufendorf fait tous ses droits et tous ses devoirs. D'autres, jetant sur la na maine un regard plus profond, y ont aperçu une disposition r et comme un instinct d'un ordre supérieur qui l'entraîne vers qui la détourne du mal et lui apprend à discerner l'un de l'au aucun effort d'intelligence : c'est le sentiment moral, dont Hutc

juge de nos actions et le principe exclusif de son système.
sentiment qui nous élève au-dessus de nous-mêmes peut
é, à juste titre, comme une expression particulière de
tout amour peut être ramené à sa source, c'est-à-dire à
ent de Dieu et qui retourne à Dieu, dans lequel toutes les
ont entraînées vers lui dès qu'elles ont une âme. Ce senti-
n rencontre déjà chez Platon, sert particulièrement de base
de Malebranche. Des divisions tout à fait semblables exi-
'école rationnelle. Ainsi, selon les uns, la loi que la raison
s actions n'est pas autre chose que le devoir, et ne sort pas
le la conscience ou de l'ordre moral; c'est le système des
dernes, de Kant, de Price, et, à quelques égards, de l'école
elon les autres, cette loi qui commande à la conscience de
isonnable et libre, c'est la même qui gouverne le monde,
universel et immuable de la nature : telle était la convic-
ciens anciens. Elle a beaucoup de ressemblance avec celle
de Montesquieu, qui prétendaient, eux aussi, que faire
agir conformément à la nature, et que les lois, c'est-à-dire
ne nous devons suivre, « sont les rapports nécessaires qui
la nature des choses. » Dans l'opinion de quelques-uns,
n se résout dans celle de perfection, c'est-à-dire dans le
ent complet des facultés qui ont été données à chaque être,
concours harmonieux de tous ces êtres ensemble : c'est la
Leibnitz et de Wolf; et si l'on pousse l'idée de la perfection
dernières conséquences, on arrive à cette proposition de
: le bien c'est Dieu lui-même; qu'imiter Dieu autant que
né à l'homme, doit être le dernier terme de nos efforts. Ne
ons pas de cette diversité de systèmes : elle a servi, s'il est
exprimer ainsi, à diriger la lumière de l'analyse sur tous
e la conscience humaine, sur toutes les faces de l'ordre
il est temps qu'à l'analyse succède la synthèse, et que la
mettant un terme à ses luttes intestines, tourne au profit
é les forces qu'elle dirigeait contre elle-même.
le même spectacle que nous présente l'histoire particulière
phie, s'offre à nous, avec des proportions plus vastes et
plus frappantes, dans l'histoire générale de la civilisation.
, en effet, les grandes époques que, sans aucune préoccu-
natique, on est forcé de distinguer dans le développement
gieux du genre humain? Elles sont au nombre de trois :
a philosophie ancienne, dont les résultats pratiques se ré-
le stoïcisme et le droit romain; la domination du christia-
révolution française. Eh bien, il est évident que chacune de
odes représente plus particulièrement un des principes es-
esquels repose toute la morale. Le stoïcisme et la législa-
ont transporté, du domaine de la spéculation dans l'ordre
cipe universel du droit, qui, comme nous l'avons démon-
ême que celui du devoir. Le christianisme, sans nier le
ittaquer même les fausses applications qui en ont été faites
e avant son avénement, se fonde principalement sur la
r l'amour. Enfin, non moins grande dans sa cause et dans

moins puissante dans ses effets que le christianisme et la législation romaine, la révolution de 89 a consacré le principe de la liberté, non seulement pour les individus, mais pour les nations; non-seulement dans l'ordre civil, politique et industriel, mais dans la sphère de la pensée et de la conscience. Il faut aujourd'hui réunir ces trois principes dont chacun, comme vingt siècles d'expérience nous l'attestent, n'a pu se soutenir isolément; il faut les réunir en un code de morale qui ne puisse être revendiqué exclusivement ni par une école, ni par un parti, ni par une église, mais qui réponde à tous les besoins et soit l'expression exacte de la conscience de l'humanité.

Outre les écrits des différents auteurs, tant anciens que modernes, que nous avons nommés dans le cours de cet article, on peut consulter, particulièrement sur l'histoire de la morale, les ouvrages suivants: Gottlieb Stolle, *Histoire de la morale païenne*, in-4°, Iéna, 1714 (all.). — Grundling, *Historia philosophiæ moralis*, in-4°, Halle, 1706. — Barbeyrac, *Histoire de la morale et du droit naturel*, dans la préface de sa traduction française du *Jus naturæ* de Pufendorf, in-4°, Bâle, 1732. — England, *Inquiry into the moral of ancient*, in-8°, Londres, 1735. — Meiners, *Histoire critique générale de la morale chez les anciens et les modernes*, 2 vol. in-8°, Goett., 1800-1 (all.). — Frédéric Stœudlin, *Histoire de la philosophie morale*, in-8°, Hanovre, 18.. (all.). — Garve, *Revue des principes les plus importants de la morale depuis Aristote jusqu'à nos jours*, in-8°, Breslau, 1798 (all.). — James Mackintosh, *Histoire de la philosophie morale*, dans la septième édition de l'*Encyclopédie britannique*, traduite en français par M. Poret, in-8°, Paris, 1834. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 3 vol. in-8°, Paris, 1834-42. — Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 5 vol. in-12, Paris, 1846.

MORE (Henri), en latin *Morus*, naquit à Grantham, dans le Lincolnshire, le 12 octobre 1614. Les principales circonstances de sa vie ont été retracées par lui-même d'une manière intéressante, quoique non sans vanité, dans la préface de l'édition latine de ses Œuvres (*Præfatio generalissima*). Il appartenait à une famille de calvinistes rigides, partisans décidés du dogme de la prédestination; mais il avait à peine atteint l'âge de quatorze ans, que cette sombre croyance révolta son âme, et les menaces dont on usa envers lui pour réprimer ses doutes ne servirent qu'à les accroître. Dès ce moment sa vocation fut décidée; son esprit méditatif se porta avec ardeur sur les questions les plus difficiles de la philosophie et de la théologie. Au collége d'Eton, où sa famille l'avait envoyé pour étudier les langues anciennes, pendant que ses jeunes condisciples se livraient aux récréations de leur âge, il se promenait à l'écart, défendant en lui-même la liberté humaine contre le fatalisme de Calvin, ou cherchant dans la nature les traces d'une divine providence. Cette résistance, opposée par le cœur et la raison d'un enfant à un dogme enseigné au nom de la foi, lui démontre que l'homme ne tient pas tout ce qu'il sait de l'éducation et des sens, qu'il y a en lui un sentiment naturel de la justice et une idée innée de Dieu. Entré à l'université de Cambridge, et désormais libre dans le choix de ses occupations, le jeune More s'appliqua, avec une égale passion,

losophie et aux sciences naturelles. Aristote et les philosophes liques, avec Cardan et Scaliger, furent ses premiers maîtres. son esprit ne pouvant s'accommoder ni de la sévère discipline du , ni de la sécheresse des autres; ayant observé, de plus, que putes de l'école sur le principe d'individuation l'avaient conduit étables absurdités, comme de douter de sa conscience et de son nce personnelle, il entra dans une voie tout opposée : il se mit r Platon, Marsile Ficin, Plotin, le prétendu Mercure Trismé- et la plupart des théologiens mystiques. Le petit écrit connu sous de *Théologie germanique* le captiva particulièrement, et quel- années plus tard il crut remonter à la source de toutes ces doctri- n portant ses recherches sur la kabbale. Ce commerce avec le et avec des esprits d'un ordre si exclusif ne l'empêcha pas de se comme acteur et comme spectateur au mouvement philosophi- son temps. Il entretient une correspondance avec Descartes; il it dans tous ses ouvrages le matérialisme de Hobbes; il dénonce eurs et les dangers de la doctrine de Spinoza. C'est en 1647 qu'il ença sa carrière d'écrivain par la publication de plusieurs poëmes ophiques, dont la composition remonte aux années de sa pre- jeunesse. Depuis ce moment jusqu'en 1680, c'est-à-dire pendant ériode de plus de trente ans, pas une année ne s'est écoulée qui éclore quelque production de sa plume infatigable. Au reste, sa nous offre pas d'autres événements que ses pensées et ses tra- Il la passa tout entière dans l'université où il avait terminé ses . C'est en vain qu'on lui offrit les plus hautes dignités de l'Eglise ane; il ne fut et ne voulut jamais être autre chose que *fellow* au ge du Christ, où il mourut le 1er septembre 1687.

Henri More appartient par le fond de ses idées et, si l'on peut parler si, par la physionomie générale de son esprit, à cette école plato- enne d'Angleterre dont Cudworth est, sans contredit, le plus illustre ésentant. Ainsi que l'auteur du *Système intellectuel de l'univers*, contemporain et son collègue au collége du Christ, il cherche une trine où puissent se rencontrer sur un même fond spiritualiste la on et le dogme chrétien, la tradition et le libre examen. Mais, érudit que philosophe, d'une érudition plus recherchée que pro- le, et par-dessus tout d'une imagination très-aventureuse, il a exa- é les différents principes qu'il devait associer ensemble, et, en les gérant ou en les faussant, il les a rendus plus inconciliables. Ainsi usse l'esprit religieux jusqu'au mysticisme : encore n'est-ce pas le l, ou celui qui jaillit naturellement du fond de l'âme, qui a ses ra- s éternelles dans l'amour, dans l'espérance, dans le commerce fable du Créateur et de la créature, mais un mysticisme d'emprunt, si on osait l'appeler ainsi, académique, qui n'est qu'une froide imi- on des rêveries de la renaissance, copiées elles-mêmes sur l'école lexandrie. Henri More est si peu un véritable mystique, qu'il a t en 1656, trois ans après avoir publié son commentaire kabba- que sur la Genèse (*Conjectura cabbalistica*), un traité complet sur ature, les causes, les formes et la guérison de l'enthousiasme (*En- siasmus triumphatus, sive de natura, causis, generibus et curatione usiasmi brevis dissertatio*). Dans ce curieux ouvrage, il parle de

l'enthousiasme comme ferait un médecin de quelque maladie du corps; et, ce qui est plus remarquable, c'est du corps qu'il le fait dépendre en grande partie. Les principaux phénomènes sur lesquels se fonde le mysticisme, les visions, les extases, l'amour divin lui-même, ne sont à ses yeux que les effets d'une imagination en délire ou d'un tempérament mélancolique. En même temps il accueille avec une rare crédulité tous les contes superstitieux répandus dans le peuple, tout ce qui peut faire croire, nous ne dirons pas à un monde spirituel, mais à un monde surnaturel, comme celui dont Jamblique nous a laissé la description dans *les Mystères des Egyptiens*. D'un autre côté, non content d'admettre l'indépendance et l'efficacité de la raison dans les questions de morale et de métaphysique, non content de démontrer, par les seuls arguments qu'elle est appelée à fournir, l'existence de Dieu, l'immortalité et la spiritualité de l'âme, la liberté humaine, le principe du devoir, il pousse la hardiesse philosophique jusqu'à introduire le libre examen dans la sphère même de la théologie. « Je ne vois rien, dit-il, dans la religion chrétienne qui ne soit conforme à la raison : *Christianam religionem per omnia rationabilem existimo.* » (*Opera philosoph.*, t. II, *præfatio generalis.*) La raison, c'est le grand prêtre éternel, le Verbe divin qui s'est incarné dans l'humanité. Repousser son contrôle des objets de la foi, c'est effacer la différence qui sépare le christianisme des cultes erronés forgés par l'imagination humaine; de même que dans le monde physique, si l'on ôte la lumière, tous les objets disparaissent aussitôt, confondus dans la même couleur (*ubi supra*). La révélation n'en est pas moins pour Henri More un fait réel, qu'il défend avec une extrême vivacité et plus d'amertume que de force contre le *Traité théologico-politique de Spinoza* (*Ad V. C. epistola altera quæ brevem tractatus theologico-politici refutationem complectitur*, dans le t. Ier de ses OEuvres complètes).

Indépendamment de cette raison tout à fait libre, dont l'exercice ne doit rencontrer aucune limite, et en dehors de la révélation chrétienne, More reconnaît une philosophie traditionnelle, ou une sorte de révélation philosophique qui n'est pas autre chose que la kabbale. Initié à cette science pendant son prétendu voyage en Palestine, Pythagore l'a introduite dans la Grèce, où elle est devenue la base de la philosophie platonicienne : car la théorie des idées et des nombres, la réminiscence, la préexistence, la Trinité, le Verbe, sont autant de dogmes kabbalistiques. Mais la kabbale était une science complète, qui s'occupait des corps non moins que des esprits, qui avait sa physique ou sa cosmologie aussi bien que sa métaphysique. Malheureusement cette première partie, isolée de la seconde par un faux esprit d'analyse, s'est perdue dans le matérialisme en donnant naissance aux grossiers systèmes de Démocrite et d'Epicure. Il appartenait à un philosophe moderne de la retrouver par la seule puissance de son génie, et ce philosophe c'est Descartes. En effet, la physique cartésienne, si on l'examine de près, s'accorde entièrement avec celle de la Genèse interprétée par la méthode kabbalistique. L'une et l'autre enseignent la rotation de la terre autour du soleil; l'une et l'autre donnent pour principe au soleil, à la terre et aux autres astres, une matière céleste nageant dans l'espace; enfin, l'une et l'autre, elles subordonnent les phénomènes de la nature à la

s nombres, c'est-à-dire aux lois du calcul (*Opera philosoph.*, *fatio generalis*, et *Epistola ad V. C. quæ apologiam complectitur* *sio*, § 11). Ainsi, la physique de Descartes, réduite à ces trois unie à la métaphysique platonicienne, ou, pour écarter toute e, au mysticisme alexandrin, tel est pour Henri More le iot de la philosophie; telle est à ses yeux, dans l'ordre de la la vérité absolue, qui, d'abord enseignée d'une manière sur- à une race privilégiée, et propagée ensuite dans l'humanité dition, peut aussi se révéler naturellement à chacun de nous son.

More n'a pas varié dans les trois points que nous venons de a physique de Descartes, et auxquels on peut joindre la théo- urbillons, l'explication physiologique des passions et la dé- on de l'existence de Dieu par l'idée d'un être souverainement nais sur le cartésianisme en général, il n'a pas toujours eu opinion, sans avoir jamais été, comme on l'a dit, un disciple tes. De 1648 à 1649, il adresse à l'auteur des *Méditations* tres (*Epistolæ quatuor ad Renatum Descartes cum responsis philosophi ad duas priores*, dans le t. II de ses Œuvres com- l, tout en lui proposant de graves objections contre la confusion ière avec l'étendue, la suppression de l'espace, l'automatisme et quelques autres points d'une moindre importance, il se dit 'amour pour sa personne et profondément attaché à son admi- losophie : *Neminem hominem me ipso impensius te amare niamque tuam philosophiam arctius amplexari*. Dans une e écrite en 1664 (*Epistola ad V. C. quæ apologiam complec- Cartesio, ubi supra*, et à la suite de l'*Enchiridium ethicum*, ndres, 1667), il prend la défense de Descartes contre ses nom- ersaires, principalement contre ceux qui l'accusent d'athéisme, etirer aucune des objections qu'il lui avait adressées précé- , mais en les aggravant, au contraire, il montre que, par on des mathématiques et des lois de la mécanique aux phé- le la nature, et par l'abus même de ces lois, il a affranchi la emprisonnée, jusque-là dans les formes substantielles ou les cultes de l'école; qu'il n'a pas rendu moins de services à la ique en rendant impossible désormais la confusion de l'âme rps, en remettant en honneur la doctrine platonicienne des es, et en démontrant l'existence de Dieu par l'idée d'un être ment parfait, la seule preuve véritablement solide qu'on guer en faveur de cette vérité. Enfin, dans son *Manuel de ue* (*Enchiridium metaphysicum, sive de rebus incorporeis*, dres, 1671, et dans ses Œuvres complètes), sans rien changer ses propres doctrines, il se porte envers le fondateur du me aux accusations les plus passionnées et les plus injustes, lui-même avait repoussées autrefois. Il lui reproche de sup- sprit en lui ôtant l'étendue, et de faire de la matière, en la t avec l'espace, la seule substance de l'univers; par consé- pousser au matérialisme et à l'athéisme; de chasser Dieu, nent de la nature, mais de la raison de l'homme, en fondant nce sur des abstractions, et de faire tout cela sciemment, de

dessein prémédité, en déguisant son impiété sous le masque d'un ritualisme hypocrite.

Nous avons montré quel est le but, quel est l'esprit général et sont les éléments de la philosophie de Henri More; nous allons maintenant de donner une idée des deux parties les plus essent de sa doctrine, de sa métaphysique et de sa morale. Celle-ci n' guère que le petit traité intitulé *Enchiridium ethicum;* à celle-là consacré plusieurs volumineux ouvrages : *L'Antidote contre l'ath* (*Antidotus adversus atheismum, sive ad naturales mentis humanæ cultates provocatio annon sit Deus*), un traité de l'immortalité de l' (*Animæ immortalitas quatenus ex naturæ rationisque lumine monstrabilis*), des dialogues sur la nature divine (*Dialogi divini multas disquisitiones instructionesque de attributis Dei ejusque dentia complectuntur*), et enfin le *Manuel de métaphysique* (*E dium metaphysicum*) que nous avons cité tout à l'heure. C'est pri lement à ce dernier écrit que nous devons nous attacher; car celui où l'auteur a exposé sa pensée avec le plus de profondeur méthode.

La métaphysique, pour Henri More, n'a qu'un seul objet : el la science des choses incorporelles et se divise naturellement en parties : l'une qui prouve qu'il existe d'autres substances que les l'autre qui en détermine l'essence et les principaux attributs.

La première preuve sur laquelle se fonde l'existence des choses matérielles, c'est l'idée que nous avons de l'espace. L'espace, lequel nous concevons nécessairement tous les corps, n'est pas la chose que ces corps. Ceux-ci sont limités et mobiles; celui-là est mobile et illimité. Sans le dernier, les premiers sont impossibles il faut de la place pour le mouvement, pour la variété, pour la et pour toutes les qualités constitutives de la matière; en sorte vous pouvez par la pensée supprimer les corps, mais non l'esp Maintenant quelle est la nature de l'espace? Est-ce un être de r une pure abstraction créée par la logique? Non, il a des attributs l'unité, l'éternité, l'immobilité, l'infinitude, etc.; donc il est lui- quelque chose de réel et ne doit pas être confondu avec le vide, qui qu'une idée négative, c'est-à-dire la suppression de l'être. Ces co dérations ne seraient pas désavouées, même aujourd'hui, par les es les plus sévères; mais More en fait sortir des conséquences beau moins faciles à accepter et qu'on pourrait retourner contre l 1° Puisque l'espace embrasse l'infini, et que, par cela même, rie peut exister hors de son sein, il faut admettre qu'il renferme les es comme les corps; ce qui revient à dire que les esprits comme les c occupent une place déterminée ou sont étendus; 2° si l'espace e lieu des esprits, il participe nécessairement de la nature des êtres rituels; il n'est pas divisible et composé, mais simple et indivis 3° les attributs par lesquels nous venons de qualifier l'espace, l'un la simplicité, l'éternité, l'immensité, étant au nombre de ceux nous rapportons à Dieu, l'espace n'est pas seulement quelque chose réel, il est quelque chose de divin; il nous représente d'une mani confuse et générale l'essence divine, ou la présence même de Di abstraction faite de ses opérations : *Est confusior quædam et genera*

[illegible]ratio essentiæ sive essentialis præsentiæ divinæ, quatenus a [illegible]que operationibus præciditur (*Enchiridium metaphysicum*, c. 8, . Aussi est-il à remarquer que l'espace ou le lieu (*mâkom*) des noms sous lesquels les kabbalistes désignaient la nature [illegible].

[illegible] autre preuve de l'existence des choses immatérielles est celle [illegible]ous fournit la nature même de la matière. En effet, une des dif[illegible] qui distinguent la matière de l'espace, c'est qu'on peut faire [illegible]ction de celle-là et non de celui-ci; la première est contingente, [illegible]ond est nécessaire. Or, tout ce qui est contingent a un principe [illegible]e l'est pas; et ce qui n'est pas contingent, c'est-à-dire ce qui [illegible] un des caractères propres de la matière, est nécessairement im[illegible]. De plus, si la matière est distincte de l'espace ou de l'étendue [illegible], on ne peut pas dire avec les cartésiens que l'étendue soit son [illegible]e. Il est tout aussi impossible de la regarder, avec les péripatéti[illegible], comme une pure possibilité ou un *être en puissance*, car un tel [illegible]'existe pas et n'est véritablement rien. La matière est donc telle [illegible] sens nous la montrent, un être composé et inerte. Mais qu'est[illegible] a réuni les parties dont elle est formée, soit qu'on les appelle [illegible] ou de tout autre nom? qu'est-ce qui l'a tirée de son inertie na[illegible] pour la mettre en mouvement? C'est évidemment quelque chose [illegible]ple et d'actif en soi, quelque chose comme l'*énergie pure* d'Ari[illegible], c'est-à-dire un principe immatériel.

[illegible] troisième preuve est tirée de la marche générale des phénomènes [illegible]nature. Tous les phénomènes dont l'univers nous offre le specta[illegible]ment différentes séries où le même fait revient après un certain [illegible]alle. Chacune de ces séries, et par conséquent toutes ensemble, [illegible]-dire l'univers lui-même, ayant un commencement et une fin, [illegible]ente un tout déterminé, limité dans l'espace comme dans la durée, [illegible] mot contingent. Or, puisque rien de contingent ne peut se conce[illegible]ns un être nécessaire, c'est au-dessus du monde physique, dans [illegible]incipe éternel et immatériel, qu'il faut chercher la raison de son [illegible]nce.

[illegible], passant en revue tous les faits les plus importants de la na[illegible] la double rotation de la terre, le flux et le reflux de l'Océan, les [illegible]ements, la forme, la distribution des astres, les effets et la com[illegible] de la lumière, les merveilles de l'organisme dans les animaux [illegible] les plantes, la génération, la vie, l'instinct, la sensibilité, mais [illegible]t les opérations de l'âme humaine, More établit, avec une con[illegible]nce profonde de toutes les sciences, qu'aucun de ces faits ne peut [illegible]iquer par les lois mécaniques de la matière ou la puérile hypo[illegible] des espèces intentionnelles; qu'il faut, par conséquent, en cher[illegible] la cause dans des forces distinctes de la matière, ou, pour les ap[illegible] de leur vrai nom, dans des esprits diversement constitués, doués [illegible]ultés plus ou moins étendues, selon les fonctions qu'on leur at[illegible].

[illegible] là l'existence des choses immatérielles démontrée; il s'agit main[illegible]t, d'après la division qu'on a donnée plus haut de la métaphysique, [illegible]terminer leurs propriétés fondamentales ou leur essence. Ici, [illegible]e lorsqu'il traitait de l'espace et de la matière, c'est encore à

Descartes que More va s'attaquer. Selon lui, l'auteur des *Méditations*, en faisant consister l'essence de l'esprit dans la pensée, n'est pas plus heureux que lorsqu'il place celle de la matière dans l'étendue. La pensée est un attribut de l'esprit; elle n'est pas l'esprit même et n'appartient pas à tous les esprits, autrement elle se montrerait dans toute la nature, puisque, comme nous venons de l'apprendre, il n'y a pas un phénomène qui ne se rattache à un principe spirituel. La pensée suppose un sujet pensant, c'est-à-dire une substance, un être. Or, un être est nécessairement quelque part; être quelque part, occuper un point circonscrit de l'espace ou l'espace tout entier, c'est avoir de l'étendue; donc notre âme est étendue, puisqu'elle est renfermée dans notre corps. Dieu est étendu, puisqu'on dit qu'il est partout. Seulement notre âme a des limites et Dieu n'en a pas; mais l'étendue leur est commune; elle appartient sans exception à tout ce qui est; elle est la qualité essentielle des esprits comme des corps. Aussi, rien de plus contradictoire et de plus inintelligible que cette proposition de Louis de Laforge: « L'âme n'est pas dans le corps; elle le pénètre seulement de son influence et de sa vertu. » Si l'âme n'habite pas notre corps, où donc est-elle? Si Dieu ne remplit pas l'espace, en quel lieu faut-il le chercher?

Mais s'il y a des philosophes qui, par la crainte d'abaisser l'âme, l'excluent de tout commerce avec la matière, d'autres, par un excès opposé, la placent en même temps et tout entière dans le corps qu'elle est appelée à conduire et dans chacune des parties de ce corps. Pour les premiers, qui ne sont pas autre chose que les disciples de Descartes, More a inventé le nom de *nullubistes;* pour les seconds, celui de *holomériens;* et après avoir combattu les uns, il ne se montre pas moins sévère pour les autres. Supposer que l'âme est à la fois dans le corps tout entier et dans chacune de ses parties, c'est supposer l'impossible; c'est vouloir que la partie soit égale au tout, ou que le tout soit plus grand que lui-même et puisse se multiplier sans cesser d'être un. D'ailleurs, ne voyons-nous pas par l'expérience que l'âme perçoit par le cerveau, et non par le cœur, par l'estomac ou tout autre organe; qu'elle sent par les nerfs, et non par les os ou les muscles? Elle n'est donc pas également répandue partout; et, d'un autre côté, il a déjà été démontré qu'il faut bien qu'elle soit quelque part. Mais reste encore la difficulté de savoir comment une substance spirituelle, c'est-à-dire indivisible, peut être étendue, ou comment une substance étendue peut être indivisible. Pour écarter cette objection qui menace tout son système, More reconnaît deux sortes d'étendue : l'une matérielle et extérieure, l'autre intérieure et spirituelle; ou, comme dirait Kant, qui fait la même distinction, l'une *extensive* et l'autre *intensive*. Cette dernière reçoit aussi le nom de *densité essentielle* (*spissitudo essentialis*), et peut être considérée comme une quatrième dimension, divisible par la pensée, mais non dans la réalité. C'est à peu près ce que Leibnitz et, après lui, tous les philosophes modernes, ont appelé du nom de force. C'est certainement un honneur pour More d'avoir eu cette idée avant l'auteur de la *Théodicée*, et de l'avoir opposée, en ce qui concerne l'esprit, à la pensée abstraite de Descartes; mais la question qu'il se flattait de résoudre, la question éternelle des rapports de l'esprit avec la matière, subsiste toujours : Comment une force, c'est-à-dire

rincipe spirituel, peut-il être renfermé dans un corps et occuper éritable étendue sans être divisible comme elle?

More s'était montré fidèle à sa théorie de l'espace ou de l'étendue inéral, il aurait été conduit sans aucun doute à ce raisonnement : e substance étant étendue; toute étendue, soit matérielle, soit spille, étant dans l'espace, puisque l'espace est l'étendue infinie; , l'espace étant indivisible et se confondant, par la nature de ses ruts, avec l'essence divine, il en résulte que la pluralité des subces et des êtres est une illusion; que tout ce qui est, est, non pas partie de Dieu, mais Dieu lui-même envisagé sous un certain ort et d'un certain point de vue. Mais More est si loin de soupeer cette conséquence de sa doctrine, qu'il la poursuit sous toutes ormes, sous sa forme mystique comme sous sa forme rationnelle, Boehm aussi bien que dans Spinoza, ne s'apercevant pas qu'elle s fond même du mysticisme, et surtout de la kabbale, dont il se tre le partisan enthousiaste et qu'il tient pour la source de toute sa- humaine. Il croit à un dieu personnel, créateur et providence du le, doué de conscience et de liberté : aussi n'est-ce point par les ns abstraites d'être, de substance, d'infini, qu'il démontre son ence; mais, comme nous l'avons déjà dit, par l'idée de perfection, plus morale que métaphysique, à laquelle viennent se joindre leurs les preuves ordinaires tirées de l'ordre de la nature et des omènes de l'âme humaine. Le plus important de ces phénomènes, la présence, dans notre esprit, des idées nécessaires et univers, des axiomes de toute espèce qui, ne pouvant s'expliquer ni par nsation, ni par la réflexion, ni par la nature, ni par l'homme, évidemment une émanation de la raison divine (*Antidotum adversus ismum*, c. 2 sqq.). Les autres points de la théodicée de More rent rien qui attire particulièrement notre attention.

ais Dieu n'est pas le seul objet de la métaphysique. Au-dessous ieu il existe encore, formant une immense chaîne qui embrasse la nature, quatre classes d'esprits : 1° l'esprit du monde (*spiritus mundanus*) où sont renfermées les lois et les formes générales, les génératrices (*formæ seminales*, λόγοι σπερματικοί) de tous les ; 2° les âmes des brutes qui, à la vie organique et aux lois génés de l'instinct, joignent quelque chose d'individuel, c'est-à-dire la ation; 3° les âmes humaines, qui ajoutent à la sensation la raison liberté; 4° les âmes angéliques (*Immortalitas animæ*, lib. II, c. 8). que More appelle l'esprit du monde, est à peu près le même prinque Platon nomme l'âme du monde, et Cudworth la nature plase. C'est, comme la définit aussi Cudworth, l'âme de la matière, -à-dire une force entièrement privée de perception et de liberté, due dans toute la nature, et ayant dans ses attributions les phénomènes qui ne s'expliquent pas par les lois de la mécanique (*Enchiridium metaphysicum*, c. 19). Son rôle expire à la limite où comce celui de l'instinct. L'instinct, accompagné de perception et de ibilité, ne peut appartenir qu'à une âme d'un ordre plus élevé, e qu'on est obligé de reconnaître chez les brutes. En effet, il n'y a de milieu : ou les animaux sont de purs automates, comme l'enne l'école cartésienne, ou il faut accorder que leurs sensations et

leurs perceptions, de même que les nôtres, quoique d'une nature inférieure, ne peuvent exister que dans une principe spirituel. M... ces deux propositions, la première est une chimère insoutenable; ... faut accepter la seconde. Quant à l'âme humaine, c'est moins e... losophe qu'en prêtre et en théologien, et en théologien païen, ... ciple de Jamblique ou de Porphyre, que More l'envisage dans l... traité qu'il lui a consacré. Après avoir établi son existence et s... mortalité par les raisons généralement reçues, il recherche ce a été avant de venir en ce monde, et ce qu'elle sera après l'avoir ... il ajoute au rêve de la préexistence mille autres rêves; il ... avec une rare précision de détails, les différentes conditions qu... doit traverser après la mort, et les pensées, les impressions, les o... pations, et jusqu'aux aliments qui l'attendent à chacune de ces ét... de son voyage éternel : car, il faut qu'on le sache, excepté Dieu, n'y a pas de purs esprits. Tout esprit est uni à un corps. Quand ... aurons quitté ce corps terrestre, nous prendrons un corps aérien, p... un corps éthéré, puis un autre plus subtil encore. Du reste, auc... différence essentielle entre l'âme humaine et les âmes angéliques : ... ce que nous appelons des noms d'ange, d'archange, etc., ce sont l... degrés que nous sommes obligés de parcourir avant d'arriver à la s... prême béatitude. C'est ainsi que More comprend le mysticisme, ... qu'il veut concilier, dans sa métaphysique, la tradition avec l... raison.

Sa morale est heureusement exempte de ces écarts, et l'on ne v... pas facilement par quel lien elle se rattache aux idées que nous venon... d'exposer. C'est la morale stoïcienne, tempérée et corrigée par cel... d'Aristote. La raison, c'est-à-dire la loi du devoir, en fournit tout... les règles, mais sans exclure absolument les passions ni l'intérêt. E... doit nous enseigner l'art, non-seulement d'être vertueux, mais au... d'être heureux : car la vertu et le bonheur ne sont que deux a... pects différents de cet ordre universel, de cette fin absolue à laque... aspirent toutes nos facultés, et que les anciens nommaient le souv... rain bien. Aussi More prend-il la défense des passions contre la sév... rité exagérée des stoïciens. Ce n'est pas dans leur usage qu'il voit mal, mais dans leur abus. L'usage des passions, lorsque, disciplin... par la raison, elles demeurent dans leurs limites naturelles, ne lui p... raît pas une moindre preuve de la divine Providence, que le j... merveilleux de notre organisation physique. Et comment les passi... seraient-elles contraires à la raison, puisqu'elles ne sont, sous u... autre forme, que la raison même qui, conduisant à leur insu tous ... êtres vivants, les pousse vers leur bien et les détourne de leur ma... En effet, elles nous révèlent, par des mouvements obscurs et conf... les mêmes lois de la nature que la raison nous fait connaître par ... idées claires et distinctes (*Enchiridium ethicum*, lib. I, c. 12).. Cela s... néanmoins suffit pour nous apprendre que la direction ne peut ve... que de celle-ci, et qu'à elle seule il appartient de déterminer da... quelle mesure il faut accueillir les premières.

Après ces considérations sur la nature du bien en général et l... principes qui en découlent pour la direction de notre vie, vient u... classification très-arbitraire des différentes sortes de vertus qui com...

ıoralité humaine. Au lieu des quatre vertus cardinales re-
près Platon et les stoïciens, par tous les moralistes, il n'y
ue trois, qui sont la *prudence*, la *sincérité* et la *patience*.
ertus répondent à trois passions également essentielles et
: l'admiration, la concupiscence et la colère. La justice, la
probité, ne sont que des vertus accessoires et de second
ı nous nous hâtons d'ajouter que ces aberrations de détail
nt devant ce principe général qui domine et qui résume la
l'auteur : toute vertu peut se résoudre dans l'amour de
l'amour de Dieu, c'est l'amour de la perfection, qui, à
e traduit par l'amour du bien (liv. III, c. 3). L'ouvrage se
r une excellente défense du libre arbitre, sans lequel toute
ient inutile. Se tournant à la fois contre deux partis ex-
matérialisme et le mysticisme, le système de Hobbes et
érée de la grâce, l'auteur démontre qu'entre les lois géné-
nature et l'intervention immédiate de Dieu, il reste encore
ılace pour la liberté humaine. Quant à l'objection qu'a tou-
ie contre la liberté la prescience divine, More l'écarte (nous
ıas qu'il la résout) avec assez d'habileté. Dieu, dit-il, ne
ître les choses que telles qu'elles sont, les nécessaires comme
, les contingentes comme contingentes. Si la prescience de
: une contradiction, alors il ne faut pas l'admettre dans la
ne. Si, au contraire, elle n'a rien de contradictoire, alors
opposerait-on au libre arbitre de l'homme ? Une autre dif-
n oppose quelquefois à la liberté humaine, c'est que nous
ujours déterminés dans nos actions par l'idée d'un bien en
du plus grand des biens. Ce que nous croyons bon pour
manière absolue, ou ce qui nous paraît le meilleur dans
ırconstances, nous ne pouvons pas ne pas le faire : donc nous
pas libres. More répond à cela par l'expérience. La détermi-
notre volonté ne dépend pas de la seule connaissance que
du bien. L'homme a beau avoir une idée exacte de la vertu,
tiquera pas s'il n'en a pris la résolution, et s'il ne s'est ac-
se diriger par ce seul motif.

par ce rapide exposé de ses opinions, qu'il est difficile
un système à More, et d'en faire, comme on l'a tenté, un
iginal. Il n'a que des vues isolées, dont quelques-unes sont
rquable hardiesse ou d'une véritable profondeur ; mais qui
ent pas ensemble. Le théologien, chez lui, nuit au philo-
philosophe compromet le théologien, et l'un et l'autre se
ımper trop facilement par une érudition complaisante dont
ın fait les principaux frais. La pensée qui domine tous ses
lus éclectique que mystique ; mais, associant au hasard les
s plus opposés, au lieu de les contrôler et de les éclairer
les autres, il rappelait trop bien, quoiqu'il leur fût bien
les restaurateurs d'antiquités de la renaissance, pour exer-
rable influence sur les esprits hardis du XVIIe siècle.

d nombre des écrits philosophiques de Henri More ont été
anglais et réunis sous ce titre : *A collection of several phi-*
writings, in-f^{o}, 2e édit., Londres, 1662 ; 4e édit., 1712. La

collection complète de ses œuvres philosophiques a été publiée en latin: *H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quæ latine, tum quæ anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 vol. in-f°, Londres, 1679. Un troisième volume a été consacré à ses œuvres théologiques: *Opera theologica*, in-f°, Londres, 1700. La biographie de More, avec une appréciation de ses opinions et un résumé de ses écrits, a été publiée par Richard Ward, un de ses partisans enthousiastes: *The Life of the learned and pious Dr Henry More*, in-8°, Londres, 1710.

MOREL (Guillaume), né dans les premières années du XVIe siècle, au bourg du Teilleul, en Normandie, professa le grec au collége de France, et fut, en outre, directeur de l'Imprimerie royale. C'était un fort habile homme. Nous ne donnerons pas ici la nomenclature de ses ouvrages qui sont très-nombreux; un seul nous offre quelque intérêt. Cet ouvrage a pour titre: *Tabula compendiosa de origine, successione, ætate et doctrina veterum philosophorum*, in-8°, Bâle, Herwagius, 1580. Cette table, qui a été réimprimée dans le tome x du *Thesaurus antiquitatum græcarum* de J. Gronovius, est, comme le titre l'indique, très-sommaire; mais elle a été assez amplement commentée par Jérôme Wolf. C'est ce commentaire qui mérite d'être signalé aux historiens de la philosophie. B. H.

MORELLET figure à double titre dans l'armée philosophique du XVIIIe siècle: d'abord pour la part active qu'il prit à l'œuvre critique de ce temps, à la guerre déclarée par les philosophes aux préjugés de toute espèce; il fut un des collaborateurs de l'*Encyclopédie*, un de ces écrivains qui, minant sans relâche les erreurs et les abus sur lesquels reposait la vieille société, préparèrent la révolution française. En second lieu, dans cette armée philosophique, il appartient plus spécialement à l'école des économistes, dont les doctrines préparèrent l'abolition des barrières qui formaient alors plusieurs royaumes distincts dans le sein de la France. L'importance croissante du commerce dans les États comme élément de puissance politique, et la liaison étroite remarquée entre les progrès de l'industrie et l'accroissement des richesses sociales créaient alors la science nouvelle de l'économie politique, dont l'abbé Morellet fut en France un des premiers adeptes.

Né à Lyon, le 7 mars 1727, et mort à Paris le 12 janvier 1819, André Morellet fut un de ces vieillards spirituels, que le XIXe siècle a pu entendre lui raconter le XVIIIe. Il a été, comme Fontenelle, le lien de deux siècles et de deux littératures. Mais un caractère qui le distingue de ses confrères les philosophes, c'est que la plupart de ses écrits ont été autant d'actions, c'est-à-dire qu'ils étaient faits en vue d'une application pratique.

Après avoir étudié chez les jésuites de Lyon, il fut envoyé, à 14 ans, au séminaire des Trente-Trois, à Paris, d'où il entra ensuite en Sorbonne. C'est là qu'il se lia intimement avec Turgot et Loménie de Brienne (de 1748 à 1752). C'était précisément le temps où la querelle de l'archevêque de Paris, Beaumont, avec le parlement, soulevait la question de la tolérance civile et religieuse. N'est-ce pas un symptôme frappant, de voir trois jeunes abbés approfondir ensemble ces graves

? Ces principes, on les respirait avec l'air. Il fallait que la
ût alors bien puissante, pour qu'ils eussent fait invasion en
onne.
étudiant la théologie, l'abbé Morellet se liait avec les philo
thèse de l'abbé de Prades ayant vivement ému la Sorbonne,
it intervint par un décret de prise de corps contre l'auteur,
gé de se réfugier chez le roi de Prusse. A cette occasion,
connaissance avec Diderot, qu'il avait rencontré chez l'abbé
Au sortir de la Sorbonne, en 1752, il fut précepteur d'un
le la Galaizière, chancelier de Lorraine. Le dimanche, il
n cachette Diderot, qui lui fit connaître d'Alembert.
nier ouvrage parut en 1756, sous ce titre : *Petit écrit sur
e intéressante*. C'était une défense des protestants, écrite
re de Swift. D'Alembert et Diderot furent charmés de voir
se moquer des intolérants. Dès lors, il fut enrôlé dans l'*En*
où il fit des articles de théologie et de métaphysique. Il
e autres, les articles *Fatalité*, *Figures*, *Fils de Dieu*, *Foi*,
aux (articles), *Gomaristes*.
, il fit paraître des *Réflexions sur les avantages de la libre
et de l'usage des toiles peintes*. Un arrêt du conseil, qui établit
é, en fut le fruit. Morellet avait été chargé par Trudaine,
n commerce, de traiter la question contradictoirement avec
nds, les fabricants et les chambres de commerce du royaume.
ion dont il avait été chargé lui avait procuré l'occasion de
alie. Il en rapporta le *Directorium inquisitorum*, composé
r le cardinal Eymeric, qu'il traduisit en 1762, sous le titre
des inquisiteurs. C'est à propos de ce livre que Voltaire écri
mbert : « Si j'ai lu la belle jurisprudence de l'inquisition!
ort Dieu, je l'ai lue, et elle a fait sur moi la même impres-
le corps sanglant de César sur les Romains. Les hommes
, pas de vivre, puisqu'il y a encore du bois et du feu, et
en sert pas pour brûler ces monstres dans leurs infâmes re-
n cher frère, embrassez pour moi le digne frère qui a fait cet
uvrage : puisse-t-il être traduit en portugais et en castillan! »
n fit adresser à Morellet des remercîments par d'Alembert,
ors à Berlin.
r de son voyage d'Italie, en 1759, Morellet avait été pré-
madame Geoffrin, dont la maison était un des rendez-vous
phes. Il fut admis aussi dans la société du baron d'Holbach;
de partager les opinions qui y dominaient, il y combattit
ment l'athéisme.
me volume de l'*Encyclopédie*, qui parut en 1758, avait ranimé
ontre les encyclopédistes. Les jésuites, dans le *Journal de*
Fréron, dans l'*Année littéraire*; l'avocat Moreau, dans *les*
Palissot, dans ses *Petites lettres sur de grands philosophes*,
mé une sorte de croisade contre les philosophes. L'*Encyclo-*
upprimée par arrêt du conseil, en 1759. Peu après, Lefranc
nan, reçu à l'Académie française le 10 mars 1760, fit dans
rs de réception une sortie assez violente, dans laquelle Vol-
on, d'Alembert étaient assez clairement désignés. Ce fut le

signal de cette série de pamphlets dans lesquels le vieillard de F
versait le ridicule à pleines mains sur Pompignan : *le Pauvre*
la Vanité, *le Russe à Paris*, forcèrent le nouvel Académicien de
fugier à Montauban. Voltaire avait commencé par *les Quand;* M
continua par *les Si* et *les Pourquoi*. Dans le même temps, P
soutenu par le duc de Choiseul, qui, tout en ménageant Voltair
il était caressé, partageait ses faveurs entre les amis et les en
faisait représenter sa comédie des *Philosophes*. Une des représai
plus mordantes que Palissot s'attira alors, fut la *Préface des p*
phes, ou *Vision de Charles Palissot*. Les exemplaires, impr
l'étranger, arrivèrent à Paris le 23 mai 1760. L'auteur avait e
prudence de mettre en scène la princesse de Robeck, fille du m
de Luxembourg, jeune et jolie femme, connue par son aversion
les philosophes, et qui avait assisté, quoique malade, à la prem
représentation de la comédie de Palissot. Déjà cruellement insulté
la préface du *Fils naturel* de Diderot, elle profita de son intimité
le duc de Choiseul pour lui demander vengeance. On découvrit
Morellet était l'auteur de la *Vision de Palissot* : il fut conduit à la B
tille le 11 juin 1760 ; il y resta moins de deux mois, car l'intervent
de Malesherbes, du maréchal de Noailles et de la maréchale de Luxe
bourg lui fit rendre la liberté le 30 juillet suivant. La Bastille é
alors pour un philosophe le complément de la gloire, ce qu'est pour
martyr l'auréole de la persécution. Voltaire avait dit de son arre
tion : « C'est dommage qu'un si bon officier ait été fait prisonnie
commencement de la campagne. » Morellet l'envisageait lui-m
comme une heureuse aventure. « Je voyais, dit-il dans ses mémoi
quelque gloire littéraire éclairer les murs de ma prison : persé
j'allais être plus connu. Les gens de lettres que j'avais vengés,
philosophie dont j'étais le martyr, commenceraient ma réputation.
gens du monde, qui aiment la satire, m'allaient accueillir mieux
jamais : la carrière s'ouvrait devant moi, et je pourrais y courir
plus d'avantage. Ces quelques mois de Bastille seraient une excell
recommandation, et feraient infailliblement ma fortune. » En e
après sa sortie de la Bastille, Morellet éprouva un redoublem
d'amitié de la part des philosophes, et beaucoup de maisons lui ou
rent leurs portes, entre autres, celles d'Helvétius, de madame de B
flers et de madame Necker.

Au XVIII[e] siècle, bien avant la découverte de la vaccine, un Tos
le docteur Gatti, avait expérimenté le procédé de l'inoculation co
le fléau de la petite vérole qui décimait les populations. Vers ce tem
là, il inocula les enfants d'Helvétius. Mais les vieux préjugés r
staient, comme toujours, à la nouvelle pratique. En 1762, le parlem
crut devoir consulter la Faculté de théologie sur l'inoculation ; e
Sorbonne se réunit au parlement pour la condamner. Morellet se
exposer les idées du docteur Gatti par lui-même, et les vulgarisa à
tour, en style clair, dans ses *Réflexions sur les préjugés qui s'oppose*
l'établissement de l'inoculation, 1763. Il fallut que la mort de Louis
vint, onze ans après, comme un argument décisif, pour trancher
question.

En 1764, le contrôleur général Laverdy fit rendre un arrêt du c

seil, qui défendait d'imprimer sur les matières d'administration. Morellet composa alors un petit traité *de la Liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administration*, qui ne fut publié qu'en 1774, sous le ministère de Turgot, avec cette épigraphe : *Rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias scribere licet.*

En 1766, sur l'invitation de Malesherbes, il traduisit le traité *des Délits et des peines*, de Beccaria. On n'a pas oublié l'impression que fit cet ouvrage, qui eut sept éditions dans une année. Il produisit la réforme des codes criminels en Europe : son premier effet fut l'abolition de la question préparatoire, puis la publicité des débats. Les Servan, les Dupaty y puisèrent d'utiles inspirations. Du reste, le succès du livre de Beccaria était un nouveau triomphe pour la philosophie française, puisque l'auteur écrivait à son traducteur : « Je dois tout aux livres français : ils ont développé dans mon âme des sentiments d'humanité étouffés par huit années d'une éducation fanatique. »

Morellet fit paraître, en 1769, le prospectus d'un *Nouveau dictionnaire du commerce*. Un de ses pamphlets les plus piquants, la *Théorie du paradoxe*, sortit de la polémique engagée en 1775 par Linguet. Il avait fait, en 1772, un voyage en Angleterre, où il connut lord Shelburn, depuis marquis de Landsdown. Celui-ci, devenu ministre, négocia la paix de 1783 entre la France et la Grande-Bretagne; et il rapporta en partie l'honneur de cette paix à l'abbé Morellet, qui, dit-il, avait libéralisé ses idées. Morellet fut reçu en 1785 à l'Académie française. Ses travaux lui avaient valu la fortune : il touchait en pensions et en gratifications environ 30,000 livres de rente. La révolution vint renverser cette fortune. Il publia alors plusieurs écrits courageux, *le Cri des familles*, *la Cause des pères*, etc. Puis, il traduisit pour vivre des romans anglais, tels que *les Enfants de l'abbaye*, *le Confessionnal des pénitents noirs*, etc. Le consulat et l'empire améliorèrent bientôt sa position. Joseph Bonaparte le combla de bienfaits. En 1808, il fut appelé au Corps législatif, où il siégea jusqu'en 1815. Lors de la réorganisation de l'Institut, il fut compris dans la classe de la langue et littérature française, et il y fut un des membres les plus actifs de la commission du *Dictionnaire*. Il fit partie de cette société d'Auteuil qui avait recueilli dans les premières années du XIXe siècle les débris du siècle passé, et qui en faisait revivre l'esprit philosophique, les tendances libérales et tous les sentiments généreux : car une justice à rendre à l'abbé Morellet, c'est que, malgré les mesures révolutionnaires qui l'avaient dépouillé de sa fortune, il n'abjura jamais les principes qu'il avait soutenus en faveur de la tolérance et de la liberté de la pensée; et, malgré la réaction très-prononcée qui avait alors de puissants organes, il défendit la philosophie du XVIII[e] siècle jusqu'à sa mort, arrivée le 12 janvier 1819. A...D.

MORINIÈRE (Claude) est un disciple de Malebranche, dont il n'est question dans aucune histoire de la philosophie, et qui cependant mérite d'être connu pour avoir tiré de la doctrine de Malebranche une explication de la prescience ou de la science de Dieu. Il était greffier du Châtelet, et publia, à Paris, en 1718, à l'âge de 25 ans, un petit ouvrage, ayant pour titre : *De la science qui est en Dieu*. Dans la pré-

face, il déclare qu'il ne croit rien avancer qui ne soit
principes de Malebranche. Il regrette que cet illustre
traité à fond la question de la prescience de Dieu. Il
combler cette lacune par une explication qui a pour fon
système théologique. Voici une rapide esquisse de son
lequel il procède par articles et par propositions. Dan
partie, il expose tous les principes de Malebranche sur
propre à Dieu, sur les idées et sur les rapports des créat
Dieu voit dans sa substance les essences de tous les ê
puissance leur existence possible. Les essences des cr
que les idées divines et des imitations possibles de sa :
ont une liaison nécessaire avec son essence, il ne peu
ni les détruire, elles sont éternelles et immuables; ell
existence nécessaire dans la région des possibles. Mai
actuelle est contingente, parce qu'elle dépend de la v
Dieu ne pouvant tirer ses connaissances que de lui-mê
ture avait une seule modification qui ne fût pas prod
sance divine, Dieu n'en aurait aucune connaissance.
tient et développe, avec encore plus de rigueur que M
principe que la puissance qui a créé l'univers est au
puisse y produire un effet quelconque. D'où il conclut
tient de Dieu tous ses mouvements, toutes ses pensées
lontés. Il n'y a pas de difficulté au regard de la prescie
n'est en ce qui concerne les actions libres ou les déter
culières de la volonté. Morinière, dans la seconde part
s'efforce d'ôter cette difficulté. La volonté reçoit néce
pression d'un bien particulier; mais cette impression n
pas, elle peut ne pas y consentir. Entre deux biens, ell
que celui qui lui paraît le plus grand, mais elle peut i
l'un ni à l'autre : telle est l'essence de la liberté. Il en r
ne se détermine pour des biens particuliers, qu'en
perceptions que Dieu lui a données et en vertu de l'ac
il la porte vers lui. Toutes les actions libres des intell
suites de l'action de Dieu sur elles aussi bien que leu
saires; donc elles n'opposent aucun obstacle à la pres
côté la prescience ne porte aucun préjudice à leur co
là ce que veut prouver Morinière dans une troisième p
minations de la volonté créée, dans toutes les circons
n'étant que des suites de l'action de Dieu, elles lui sont
éternité, et néanmoins ne cessent pas d'être libres : ca
d'une action ne fait pas la détermination de la volonté
des temps ne change pas la nature des choses. L'actio
cessaire, considérée non pas sous le rapport de son ex
mais seulement sous le rapport de son essence. Il y a
cessaire non pas entre nos actions libres et l'action de
duit, mais entre cette action de Dieu et la connaissan
suites. C'est ainsi que Morinière se flatte de concilier l
la liberté. Est-il besoin de démontrer contre lui qu'il n'y
si Dieu prévoit toutes choses, parce qu'elles sont ses p
ou des suites nécessaires de ses opérations? Cependa

ıue Malebranche, de condamner le système des mo-
ɔu de la prémotion physique comme incompatible avec
ıit le reproche de dénier à Dieu le pouvoir de produire
insi, il prétend tenir le milieu entre deux systèmes
reux, celui des motions invincibles et celui qui refuse à
nce des actions libres. Il termine son ouvrage par cette
manière dont j'explique comment cette science est en
onforme à son idée et la plus propre à exciter et à en-
et elle est le fondement de plusieurs propositions im-
sieur Malebranche a enseignées dans ses ouvrages. »
ndice à son livre, Morinière attaque le système de
ıblie. En qualité de Cartésien et de Malebranchiste, il
sible que les créatures agissent, par une puissance
le l'efficace des volontés divines. Il attaque également
prescience divine de Leibnitz. Il le juge incompatible
arce qu'il est fondé sur l'enchaînement nécessaire des
e la volonté. Les créatures étant supposées agir par
nment Dieu pourra-t-il connaître les effets d'une puis-
e la sienne? F. B.

omas), né à Londres en 1480, fit ses études dans
ford, acquit de bonne heure une grande célébrité au
ıpidement élevé à la dignité de grand chancelier d'An-
Ienri VIII, qui se disait longtemps son ami, son ad-
ant les difficultés qui allaient s'élever entre ce mo-
ıx, sensuel, et la cour de Rome, Thomas Morus ne
ıns ces hautes et difficiles fonctions, et alla vivre, en
, dans sa maison de Chelsea. Quelque temps après,
le serment de *suprématie* religieuse au roi théologien.
ermer à la Tour, où, pour se distraire d'une longue
té, il composa un curieux opuscule sur la nécessité de
ur sa foi : *Quod pro fide mors non sit fugienda*. Per-
onviction, et aimant mieux suivre sa conscience que
despote, il fut condamné à mort. Le 6 juillet 1535,
ıchée sur la plate-forme de sa prison. La fin de cet
lingua toujours la sérénité d'une âme pure, d'un ca-
elle d'un sage, d'un martyr.
principal titre devant la postérité, est une production
Elle fut publiée en 1516, sous ce titre : *De optimo*
deque nova insula Utopia, in-4°, Louvain et Bâle,
re « Du meilleur des États possibles et de l'île, récem-
, d'*Utopie*. »
uvent réimprimé et traduit en vingt langues, se di-
ties. Dans la première, paraît sur la scène un voyageur
are mérite, Raphaël Hythlodée. L'auteur, envoyé en
Pays-Bas, le rencontre à Brugge, et s'entretient avec
res personnes graves et instruites, de la meilleu-
ıt. Hythlodée se livre d'abord à une censure
dale, qui organise tout l'ordre social en vue
ır la vie des camps. Il reprend plus vivem

la législation anglaise, laquelle, dit-il, ne met aucune proportion en
les délits et les peines, appliquant la mort au vol, la prison à la
dicité, et imitant ces mauvais instituteurs qui aiment mieux b
leurs écoliers que les instruire et les amender. Je conseille non-seul
ment une répression plus humaine des crimes, mais l'emploi d'
ensemble de moyens propres à les prévenir, à empêcher leur dével
pement, à étouffer leurs germes, en un mot, une meilleure écono
sociale. « Si vous aviez séjourné dans cette île américaine, cette m
veille la plus précieuse d'entre toutes les merveilles du nouveau mon
vous verriez que la raison et l'équité ne règnent que dans une soci
où l'égalité et la communauté sont souveraines, où tous les biens, a
partenant à tous, n'appartiennent à personne. — Abolir la propri
individuelle, objectent les interlocuteurs, ce serait plonger tout
monde dans une misère commune : chacun s'efforcerait d'échapp
à la loi du travail, n'étant excité ni par le besoin ni par l'appât
gain; chacun, se reposant sur l'application des autres, deviend
paresseux. — Vous en jugeriez autrement, si vous aviez été dans l'e
pire d'Utopus! — De grâce, faites-nous donc connaître la situation
les institutions de ce singulier État! » La description de cet ordre
cial nouveau est l'objet du livre II.

L'île s'appelait autrefois *Abraxas*. Utopus, l'ayant conquise, lui don
son nom. Elle a la forme de la nouvelle lune, possède un port excell
et quarante-cinq villes belles et bien situées, dont la principale
nomme Amarote. Les maisons des paysans sont éparses dans des ca
pagnes florissantes, chacune habitée par une famille d'environ q
rante personnes et dirigée par un père de famille. Trente famil
obéissent à un chef de tribu, à un phylarque. Chaque trentaine
tous les ans son magistrat; et tous ces magistrats, c'est-à-dire un cor
de deux cents phylarques, élisent pour prince le citoyen le plus dig
le plus utile à la patrie. La principauté est à vie. Les phylarques s
les conseillers du prince. Tous les ans aussi chaque famille envoie d
la ville vingt personnes, lesquelles sont remplacées dans les campag
par vingt autres personnes; car tout le monde est tenu d'exercer l'a
griculture. Les maisons des villes, avec leurs biens, sont adjugé
par le sort à d'autres citoyens tous les dix ans.

Quoique tous les habitants sachent l'agriculture, chacun est pourt
obligé de choisir, au gré de ses goûts et de ses facultés, un métier,
art quelconque. Ceux qui se livrent à la même profession constitu
une famille. Les magistrats veillent à ce que chacun travaille trois heu
le matin, trois heures après-midi. Dans la soirée, un repas en comm
exquis et abondant, réunit tout le monde. On peut employer à sa fan
taisie le reste du temps; la plupart le passent à suivre les cours p
blics que font les lettrés et les savants. Dans la salle du repas comm
l'on peut se divertir aussi par la conversation, la musique et des jeu
ingénieux. Le but de la vie commune, après avoir acquis le néce
saire, consiste à avancer la liberté et la puissance de l'esprit. Comm
chacun, hommes et femmes, travaille; et comme l'association rend l
travail plus facile et plus productif, six heures d'occupations sérieus
suffisent parfaitement.

Les liens du sang ou du cœur forment la famille. Il est cependant b

que famille ne se compose ni de moins de dix membres adultes, plus de seize. On empêche la population de croître démesurément fant des colonies aux terres voisines. Au centre de chaque quar- trouve un grenier, un marché commun. Chaque père de fa- apporte les fruits de son travail, et obtient en échange ce qui nécessaire des productions d'autres familles. Personne ne songe ander quelque chose d'inutile, parce que chacun peut toujours dre à ce dont il a besoin. Chaque quartier aussi a ses hospices et éfectoires communs. Les femmes font le service de la cuisine. A mpagne, les familles vivent naturellement à part.

s Utopiens regardent l'âme comme immortelle, comme destinée à éternelle félicité. La vertu est la condition de cette félicité, et c'est quer la vertu, que de vivre selon la nature et la raison, que de truire et de se soutenir les uns les autres. Les plaisirs de l'esprit istent dans la connaissance et l'activité, dans le souvenir et l'espé- e; ceux du corps, dans la santé et les jouissances de la vie maté- t. Dédaigner ces jouissances serait devenir ingrat envers la Divinité, ne permet de les sacrifier qu'à de plus grands biens. Voila pourquoi topiens sont forts, physiquement et moralement, dociles et ha- , bons et heureux.

s femmes ne se marient pas avant leur dix-huitième année, les mes après vingt et un ans. Le mariage est représenté comme une ion éternelle et sainte : le divorce est cependant pratiqué en l'adultère ou d'absolue incompatibilité d'humeur. Les délits faibles réprimés par le père de famille, les crimes par le magistrat. Les gressions capitales entraînent la servitude. Ceux d'entre les es- s qui s'amendent sérieusement sont rendus à la liberté. On expose ublic les statues des hommes illustres, des bienfaiteurs du peuple, aiguillonner la vertu des contemporains et de la postérité. Peu de : les mœurs y suppléent. Chacun soumet sa cause au magistrat, prononce sans appel. Point d'alliance expressément conclue avec ations voisines, parce que la nature a uni les hommes aux hommes, rce que la fraternité native, la bienfaisance mutuelle est le meil- pacte entre individus et entre peuples. La guerre leur semble le des animaux, et la gloire militaire une chose honteuse. Ils savent tant défendre leur patrie les armes à la main, et ils sont redou- s au combat, aussi vaillants qu'adroits.

uant à la religion, ils sont partagés en une foule de sectes. Chaque a son dieu, son genre de culte : ici l'on adore le soleil ou la lune, uelque grand homme du passé. La plupart reconnaissent une Divi- invisible, éternelle, incompréhensible, et infiniment au-dessus e que l'espèce humaine peut concevoir, un moteur de l'univers, un des hommes. Tous ces insulaires conviennent enfin qu'il existe un supérieur à tout, dont la volonté est souveraine, qui a créé ivers : voilà un sentiment uniforme et général. En quoi ils diffè- t, c'est que cet être n'est pas compris, ni même adoré de la même nière par toute l'île. Chacun choisit ce qui lui plaît pour type de Divinité; chacun déifie ses besoins, ses convictions, ses préjugés : si un grand nombre d'Utopiens ont-ils embrassé le christianisme. x qui ne l'ont pas embrassé n'en respectent pas moins les chrétiens,

les traitant en frères, en compatriotes, en membres de la société humaine. Nul fanatisme, nulle querelle sanglante. Utopus avait fait une ordonnance pour établir la liberté religieuse : « Permis à chacun, dit-il, de professer le culte qu'il croit le meilleur; permis de défendre les fondements et les motifs de sa foi, pourvu qu'il le fasse en paix, modestement, sans déchirer les croyances d'autrui. Si quelqu'un tente d'attirer à sa conviction tel de ses concitoyens, mais qu'il voie celui-ci tenir ferme et résister, défense expresse de faire la moindre violence à son antagoniste; et s'il était assez hardi pour violer cette loi, condamnation à l'exil ou à l'esclavage. » Personne ne sait avec certitude comment la Divinité veut être adorée; tandis que rien n'est plus certain que l'autorité du bon sens et de l'équité, que le droit et le devoir de tolérance.

Tous ces usages, toutes ces mœurs reposent sur ces trois fondements : partage absolu des biens et des maux entre les citoyens; — amour ferme et universel de la paix; — mépris de l'or et de l'argent.

Tel est le plan général de la société d'Utopie. Où, maintenant, peut-on aller contempler cette société unique? C'est ce que Thomas Morus ne peut dire avec précision. « Il m'est honteux, dit-il, de ne pas connaître la mer où est située une île de laquelle j'ai tant de choses à conter. » Aussi nommait-on, dès le XVIe siècle, cet empire privilégié l'Etat de *Nullepart*, l'*Udepotie*. « A force de m'informer, écrit Budé, j'ai découvert que l'Utopie est située au delà des bornes du monde connu : c'est une *île fortunée* qui n'est peut-être pas loin des *Champs Elysiens*. » (Lettre à Luphet, 1517, 13 juillet.) C'est, en effet, une terre *inventée*, plutôt que *découverte* : or, la vérité se découvre, et ne s'invente pas. L'*Utopie* n'en a pas moins servi de modèle et de source d'inspiration à une nombreuse classe d'écrits, tels que la *Cité du Soleil* de Campanella, l'*Océana* de Harrington, la *Salente* de Fénelon. L'*Utopie* même n'est qu'une imitation : elle est renouvelée des Grecs; elle est fille de la *République* de Platon.

Thomas Morus, il est vrai, va plus loin que le philosophe d'Athènes : il abolit l'inégalité des conditions, accorde absolue liberté de conscience et de foi, fonde un Etat et non une ville imaginaire, et prétend concilier la communauté des biens avec le mariage et la vie de famille. Mais il part aussi de ce principe souverain, que la propriété individuelle, le *mien* et le *tien*, est l'unique cause des désordres et des maux de la société. Même sort pour l'une et l'autre constitution : Morus lui-même craint que sa république n'ait toujours la même destinée que celle de Platon (Préface).

Soumettre ce travail à une analyse philosophique, à un examen d'économiste, serait peine perdue. «Comment démêler, dans des productions de ce genre, ce qui est l'expression exacte des convictions de l'auteur, et ce qui doit être mis sur le compte de l'imagination?... On ne discute point des rêves.» (M. Ad. Franck, *le Communisme jugé par l'histoire*, p. 43 et suiv.)

Ajoutons seulement que ce sont rêves d'homme de bien, douces et aimables chimères de philanthrope et de sage. Ajoutons qu'un agréable parfum de la science antique et de la charité chrétienne se mêle, dans ce livre célèbre, à la généreuse censure d'une foule d'abus que la bar

du moyen âge avait introduits dans les tribunaux et les codes, les mœurs et les coutumes de l'Europe au XVIe siècle. Ajoutons que dans cet âge d'intolérance théologique et de fureur religieuse, fit entendre, plus hautement que nulle autre critique sociale, gage de la tolérance, de la justice, de la fraternité humaine. dernier trait, l'ouvrage de Morus se distingue honorablement de d'autres écrits, éclos à diverses époques, sous la même inspiration les mêmes desseins.

créant le mot d'*Utopie*, Morus a lui-même fait la critique la plus des vues et des tableaux qu'il développe. Ce mot grec veut dire chose qui n'a point place ni lieu sur la surface de notre globe, qui uniquement les espaces de l'imagination, le monde de la rêverie ire, le monde de l'impossible, l'empire de la fable et non celui de toire. L'ancien nom d'Utopie, *Abraxas*, n'est pas moins significa- c'est un nom mystérieux, magique, mystique, une sorte de talis- oriental, par conséquent quelque chose d'étranger aux conditions les de la nature et de l'humanité. Dans l'un et l'autre terme, perce ie habituelle au caractère de Morus, se riant à l'avance avec dou- de la crédulité de quelques lecteurs naïfs et idolâtres du merveil- . Morus se souvenait trop bien que la loi agraire n'avait eu, même me, qu'une vigueur d'un jour. C. Bs.

ORUS (Henri). *Voyez* MORE.

OSCHUS ou **MOCHUS** DE SIDON, pretendu philosophe phéni- antérieur à la guerre de Troie et à qui l'on attribue l'invention hypothèse des atomes. L'existence de ce philosophe, que quel- uns, à cause de la ressemblance de nom, ont voulu reconnaître dans Moïse, n'a pas d'autre fondement que le témoignage de donius rapporté par Strabon (liv. XIV) et par Sextus Empiricus *versus Mathematicos*, lib. IX). Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore*, assure avoir connu les successeurs de Moschus; mais personne pu nous en apprendre davantage ni sur l'homme ni sur son sys- . Diogène Laërce (liv. II, c. 126) nous parle d'un autre philosophe om de Moschus, probablement plus réel que le précédent, et qui été le disciple de Phédon. X.

OUVEMENT (IDÉE DU). L'idée du mouvement joue un rôle con- rable dans un certain nombre de sciences. Elle est d'abord l'objet al d'une science entière, la mécanique, qui détermine les lois gé- les du mouvement, et nous apprend à le mesurer. Elle entre ainsi les sciences mathématiques. Dans la métaphysique, la recherche principes et de l'essence du mouvement, de ses conditions générales, possibilité, de son rapport avec la nature finie ou infinie, a oc- pé principalement les philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, aussi, mais avec moins de sollicitude, quelques philosophes mo- rnes. Enfin la psychologie s'applique à rendre compte de l'idée du uvement, de ses sources, de son origine, de ses conditions, de ses itions. C'est en elle que toutes les sciences qui traitent du mouve- doivent chercher leurs principes.

Nous dirons quelques mots seulement des théories les plus cé
auxquelles le problème du mouvement a donné lieu en métaphy
Le premier philosophe qui, dans l'antiquité, ait été frappé du
de l'idée du mouvement, a été Héraclite. Il s'en préoccupa au p
de ne plus voir que du mouvement dans la nature. « Il retranch
toutes choses, dit Plutarque, le repos et la stabilité : car cela n'ap
tient qu'aux morts. » Pour lui, tout était dans un mouvement et
changement perpétuel ; car il est à remarquer que dans la métaph
que ancienne le mouvement (ἡ κίνησις) embrasse à la fois le mouv
dans le lieu et le changement proprement dit. Cet excès de la phil
phie d'Héraclite eut son contre-poids dans un excès contraire. Tandis
refusait aux choses toute permanence, toute existence véritable, la p
sophie d'Elée niait d'une manière absolue la réalité et la possibilité du
vement. Parménide, la tête de l'école, établissait cette thèse, en par
des principes généraux de sa doctrine ; Zénon, son disciple favori, en
duisant à l'absurde la thèse contraire par des objections célèbres ;
fin, les philosophes de l'école de Mégare, héritiers directs de Parmé
de Zénon, niaient aussi, à leur manière, la possibilité du mouve
puisqu'ils méconnaissaient la distinction établie par Aristote ent
puissance et l'acte : pour eux il n'y avait de possible que le réel et l
tuel, ce qui revient à nier le mouvement; car cela seul se m
qui devient ce qu'il n'était pas auparavant. Platon fut, dans la m
physique ancienne, un grand conciliateur. Il n'admit ni le mouve
perpétuel d'Héraclite, ni l'immobilité absolue de Parménide, et re
nut la nécessaire coexistence du mobile et de l'immobile, comme
l'unité et de la multiplicité, et de ce qu'il appelle, avec Parméni
les philosophes de ce temps, l'être et le non-être. Il n'a pas essayé
déduction rigoureuse de l'idée du mouvement; on peut seulement a
mer qu'il la rattachait au non-être, à ce principe obscur qu'il dé
souvent sous le nom de matière (ὕλη) ou d'infini (ἄπειρον), c'est-à-
au principe de tout ce qui est imparfait, irrégulier, changeant.
Platon n'explique pas d'une manière assez précise cette dérivatio
a laissé ce soin à son plus grand disciple et adversaire, Aristote. P
Aristote, le mouvement est un fait de la plus haute importance et
domine toute la philosophie. C'est le mouvement qui est son point
départ : car il se place, dès l'abord, au sein de la nature ; et la na
n'est pour lui que l'ensemble des choses qui se meuvent. Ainsi le m
vement est le fait caractéristique de la nature et, par conséquent,
premier fait dont il faut partir pour s'élever au delà. L'analyse du m
vement met Aristote en possession de tous ses principes. Q
sont les éléments et les conditions du mouvement dans le mobile d'
bord, et en dehors du mobile ? Quand un objet se meut, il passe d'
certain état à un autre état dont il était précédemment privé. Pour q
ce passage ait lieu, il faut qu'il y ait dans l'objet même une cert
puissance d'acquérir les qualités qu'il ne possède pas encore ; il fa
que ces qualités, dont il est actuellement privé, soient cepend
contenues en lui d'une certaine manière ; elles y sont, dit Aristote,
puissance, δυναμικῶς, et cette capacité de l'objet de devenir tel o
est la puissance (δύναμις). Lorsque le mouvement est accompli, l'
possède alors réellement et *en acte* (ἐνεργικῶς) la qualité qu'il n'avait

n puissance ; cette qualité devient sa *forme* (εἶδος), et l'état
ı tant qu'il a telle ou telle forme déterminée, est l'acte
nsi les deux éléments constitutifs du mouvement sont la
'acte ; mais non pas la pure puissance, ni le pur acte :
nce qui ne sortirait pas de son indétermination serait
e que l'acte qui serait arrêté à jamais dans une détermi-
ɜ. Chaque moment du mouvement est une actualisation
e : c'est la puissance qui devient acte. Le mouvement est
rt, le terme moyen de la puissance et de l'acte; il est,
r l'expression d'Aristote, l'entéléchie (acte) du possible
ossible (ἐντέλεχεια τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν). Outre les principes
onstitutifs du mouvement, Aristote établit encore deux
rnes, la cause efficiente du mouvement et la cause finale;
t sortir de notre sujet que d'entrer dans une analyse de
du second surtout, qui est le point culminant de la mé-
ripatéticienne. Après Aristote, il n'y a rien de considé-
mouvement dans l'antiquité, au moins rien qui mérite
dans cette rapide esquisse. Dans les temps modernes,
erons seulement les théories de Descartes et de Leibnitz.
s, comme pour Leibnitz, tous les mouvements peuvent
une manière mécanique, c'est-à-dire peuvent se ramener
thématiques, et sont mesurables par le calcul. Mais ces
hes diffèrent en ce que Descartes refuse aux éléments de
ite capacité de produire en eux-mêmes ce mouvement,
primer le mouvement par un premier moteur qui le leur
une action continue ; tandis que, selon Leibnitz, les élé-
avoir reçu un premier mouvement, retiennent la capa-
voir et ont en eux le principe de leurs modifications.
laissons de côté les systèmes divers sur la nature, les
conditions, les espèces du mouvement, et arrêtons-nous à
plication psychologique de l'idée du mouvement. Dans
ɜ nos connaissances, nous apercevons le mouvement des
x de nos sens, la vue et le toucher. Mais l'école de Con-
ne que l'école écossaise, a fait remarquer avec raison que
rceptions qui nous paraissent le plus naturelles nous sont
habitude; que celles que nous rapportons à un sens sont
t fournies par un autre sens. Recherchons donc si la no-
ment est une de ces notions qu'Aristote appelait *com-*
celles qu'il appelait *propres*, selon qu'il les rattachait à
plusieurs.
es questions les plus délicates de la psychologie, que de
actement ce que nous percevons à l'origine par la vue.
ériences faites au XVIIIe siècle sur les aveugles-nés avaient
ser que l'œil ne perçoit d'abord que la couleur, et que la
ı distance, la forme, l'étendue même ne sont pour la vue
ptions acquises dues aux associations de la vue et du tou-
savons si cette thèse est aussi solide qu'elle l'a paru. Que
as originairement des distances comme il le fait plus tard,
itable, car chacun de nos sens est obligé de faire son édu-
pour les connaissances qui lui sont propres; qu'il ne

mesure pas du premier coup les diverses profondeurs, cela doit ê
nous accorderons même qu'il n'aperçoit pas d'abord les profondeurs
distances, et que toutes choses lui apparaissent sur une surface pl
Mais si l'œil perçoit d'abord la couleur, nous ne pouvons pas adm
qu'il ne perçoive pas l'étendue (car qu'est-ce qu'une couleur non é
due ?), et s'il perçoit l'étendue colorée, qu'il ne perçoive pas la f
et la figure, qui sont déterminées par les diverses distributio
lumière et de couleurs; et percevant la forme et la figure, qu'
perçoive pas la situation, c'est-à-dire les rapports des corps e
eux : car c'est uniquement le rapport des limites du corps qui
leur position respective. Ainsi, l'œil, selon nous, sans l'interve
d'aucun autre sens, perçoit naturellement, d'une manière plu
moins confuse, selon que l'organe est plus ou moins exercé,
leur, l'étendue, la forme, la situation. Il perçoit donc aussi le mo
ment : car le mouvement n'est que le changement de situatio
corps, c'est-à-dire le déplacement de leurs rapports, et de même
les rapports de situation sont saisis par la vue, de même la vue
saisir les modifications que subissent ces rapports : dans l'un et
l'autre cas, c'est par la couleur, par l'arrangement ou le déplace
des couleurs que le repos ou le mouvement deviennent visibles.
rencontrons là une première origine de l'idée de mouvement.

L'idée de mouvement a encore une autre source, parce que l
d'étendue a elle-même une autre source. Lorsque notre main ou
que autre partie de notre corps presse les objets qui nous environ
nous sentons une certaine suite de points résistants, qui, att
les unes aux autres d'une manière continue, représentent à notr
prit la même idée que nous fournissait la vue dans l'expérience p
dente, c'est-à-dire celle d'une certaine juxtaposition dans l'es
de parties, soit colorées, soit résistantes, en d'autres termes de l'
due. Les organes de la vue et du toucher sont les canaux par les
s'introduit dans notre esprit l'idée une de l'étendue, se manifestant t
par la couleur, tantôt par la résistance. Mais si la vue nous donnait
une certaine perception des formes, le toucher nous en communiqu
perception plus vive et plus précise : car, pouvant se mettre en co
immédiat avec les objets mêmes, il en peut suivre les contours,
constater les limites, non ces limites toutes superficielles, que
donne la vue, et qui ne sont jamais, comme l'a montré Reid dan
Géométrie des visibles, que des limites de surfaces planes, mais le
mites du corps dans toutes les dimensions; d'où il suit que le tou
a seul le privilége de nous faire connaître la forme complète des co
Il nous donne en même temps leur situation, toujours détermi
comme nous l'avons vu, par leurs rapports avec les corps environn
Or, le toucher, en passant d'un corps à un autre, après en avoir
couru tous les contours, détermine d'une manière plus précise qu
vue, la situation réelle des objets. Lorsque ces rapports des corps vi
nent à changer, lorsque leurs limites respectives se déplacent, le t
cher en est immédiatement averti, et il a la perception du mouvem
Ainsi la perception du mouvement se rattache à la perception de
situation, de la figure, de l'étendue, qualités que le toucher con
seul d'une manière complète, dont la vue juge seulement par rap

ans et aux surfaces, mais qui, étant connues par l'un et l'autre
l'une manière commune quoique diverse, permettent de rap-
aussi à l'un et à l'autre la perception commune du mouvement.
s devons maintenant, pour compléter cette esquisse, dire quel-
nots des concepts qui s'unissent nécessairement au concept du
ment : je veux parler de l'idée d'espace et de l'idée du temps.
ne pouvons percevoir aucun mouvement sans concevoir qu'il a
ins l'espace, qu'il détermine et occupe une certaine portion
ce. Le mouvement nous représente ainsi sensiblement l'espace,
ous ne concevons qu'idéalement. De plus, il nous sert à le mesu-
'est en nous portant successivement d'un point à un autre que
ouvons mesurer une grande étendue. La première mesure, celle
raît devoir être considérée comme l'origine de toutes les autres,
n, a dû d'abord être ouverte et portée successivement sur toute
ue de l'objet dont on voulait connaître la mesure : les différentes
ures de la main étaient les subdivisions de l'unité de mesure,
iombre de fois que la main se répétait elle-même donnait les mul-
de cette même unité. C'est ainsi que le mouvement a été le prin-
e la mesure. Sans le mouvement, nous aurions bien une idée géné-
e l'étendue : nous n'apprendrions pas à estimer, à calculer, à
urer les diverses parties de l'étendue. La seconde idée qui se rat-
à l'idée de mouvement est celle de durée et de temps. De même
: mouvement ne peut avoir lieu que dans l'espace, il ne peut
lieu aussi que dans le temps : il est lui-même une succession,
iffère à peine du temps. Si l'on peut dire que l'espace se repré-
par le mouvement, le temps se représente bien plus néces-
ient encore par le mouvement : car, quoique nous ayons la
ption du temps, nous n'en avons pas la perception hors de
cession, c'est-à-dire du mouvement. Le mouvement est aussi
sure du temps : c'est par les divisions des mouvements que nous
ions la division des temps, et par la succession des mouvements,
cession des temps. Non-seulement le mouvement est pour nous
ne de l'espace et le signe du temps, et la mesure de l'un et de
e, il est encore le lien par lequel ces deux idées s'associent dans
esprit. En effet, il n'y a pas de rapport direct et immédiat entre
ice et le temps : ce sont deux idées analogues, mais non sem-
s; elles se développent parallèlement sans se rencontrer jamais :
'idée d'espace enveloppe le monde des corps; l'idée de temps le
e des esprits. Elles sont, l'une et l'autre, la condition inévitable de
rception des phénomènes internes ou externes; mais elles se con-
nt aisément l'une sans l'autre, et même demandent un effort di-
de l'esprit pour être conçues l'une et l'autre. Mais aussitôt que le
'ement s'introduit, les deux idées se rattachent l'une à l'autre par
haîne indestructible : car elles lui sont aussi indispensables l'une
'autre; il est donc leur point de rencontre, la limite indivisible où
se touchent sans se confondre, l'intermédiaire qui leur sert de
re commune et leur permet de se servir l'une à l'autre de mu-
e mesure; enfin, pour employer le langage de Kant, le schème
nun où elles se réunissent dans notre esprit.
iant à la réalité du mouvement, ce n'est pas une question pour

les écoles qui considèrent l'expérience comme un moyen légitime de connaître. Les objections contre la possibilité du mouvement ont un intérêt piquant pour les métaphysiciens; elles n'ont pas de valeur aux yeux du psychologue. L'axiome scolastique est ici de toute vérité: *Ab actu ad posse valet consequentia :* « De l'acte au pouvoir la conclusion est légitime. » Diogène le Cynique mit cet argument en action, quand il marcha devant Zénon pour répondre à ses sophismes contre la réalité et la possibilité du mouvement. Les raisonnements qui se tirent de considérations abstraites et portent sur l'essence des êtres ne doivent pas prévaloir, d'après la méthode scientifique moderne, contre l'autorité d'un fait. Les objections de Zénon contre le mouvement se fondent toutes sur la divisibilité à l'infini de la matière, c'est-à-dire qu'elles supposent résolue la question de l'essence des corps, question des plus difficiles et des plus obscures, sinon tout à fait insoluble pour l'esprit humain. Quelle peut être la valeur d'une difficulté toute métaphysique contre une expérience positive? et si nous devons sacrifier cette expérience, sur quoi nous fonderons-nous pour reconnaître l'autorité de la raison, à laquelle nous aurons sacrifié l'expérience? D'ailleurs il a été répondu et philosophiquement et mathématiquement aux sophismes de Zénon, reproduits plus tard par Bayle avec complaisance. Le vice général de ces sophismes consiste à argumenter de l'étendue géométrique et abstraite contre l'étendue réelle; il consiste aussi dans l'ignorance des lois et des conditions de l'infini mathématique. Mais nous ne devons pas même effleurer ces problèmes, qui touchent aux points les plus délicats et les plus profonds de la métaphysique. P. J.

MURATORI (Louis-Antoine), né dans le Modénèse le 21 octobre 1672, mort le 23 janvier 1750, le plus savant historien de l'Italie au XVIIIe siècle, appartient à la philosophie par plusieurs ouvrages remarquables, mais surtout par l'esprit de sagesse et d'impartialité dans lequel il accomplit ses travaux gigantesques. Bibliothécaire à Milan, puis à Modène, lui-même une bibliothèque universelle, également habile en histoire, en droit, en théologie, en littérature, il a publié près de quarante volumes in-4°. Nul n'a suivi avec plus de patience d'arides recherches sur l'antiquité classique et le moyen âge; nul n'a mis au jour un plus grand nombre de documents et de monuments, de mémoires et de chroniques, des *Anecdota*, *Annales*, *Antiquitates*, etc. Peu de philologues ont traité la littérature agréable avec autant de goût qu'il en a apporté dans son livre *Della perfetta poesia italiana*. Peu de critiques ont raisonné avec moins de passion et de prévention, et peu de théologiens d'Italie ont envisagé le droit de l'Eglise avec plus d'indépendance, avec plus de hardiesse. Muratori se constitua l'avocat de la tolérance dans un écrit curieux, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio;* l'adversaire de la superstition, dans un autre écrit, plus fin et plus utile encore, *De nævis in religionem incurrentibus*. Avec quelle chaleur il représentait, en 1749, aux souverains, la glorieuse nécessité de rendre heureux leurs peuples, en leur adressant son livre *Della publica felicità oggetto de' buoni principi!* Avec quelle fermeté il s'énonçait sur la juridiction temporelle de l'Eglise, sur les décrets du concile de Trente! Il lui fallut l'active et

ante protection du sage Benoît XIV pour n'être pas cité devant
isition.

st en étudiant les travaux philosophiques de Muratori qu'on est
é de ces qualités. Ces travaux consistent principalement dans les
s suivants : 1° *De la puissance de l'imagination humaine, Della
della fantasia umana* (2e édit., 1753); 2° *Des forces de l'entende-
humain, ou Réfutation du pyrrhonisme, Delle forze dell' intendi-
umano, osia il pirronismo confutato* (3e édit., 1756); 3° *La phi-
hie morale exposée à la jeunesse, La filosofia morale, esposta e
sta a i giovani* (2e édit., 1737).

ns ces trois écrits, Muratori s'attache à montrer en général que
ure humaine peut quelque chose, que notre âme n'est point na-
ement et essentiellement impuissante à connaître le vrai, à désirer
aire le bien. Le point de départ de sa morale, de cette étude qu'il
le la science des sciences, le livre des livres, c'est le *Connais-toi
ême*. En s'observant soi-même, l'on arrive à démêler dans cet
ct primitif et commun qui est l'*amour de soi*, plusieurs genres de
ns et de désirs, *appetiti*. Ces désirs, ces besoins sont autant de
ipes d'activité, autant de motifs différents, mais qui tendent tous
même but, à savoir, le bonheur. La vertu, cependant, est seule
le de nous donner le bonheur, parce que seule elle répond à
e voulu, établi, maintenu par Dieu, c'est-à-dire au bien. C'est
dre conçu par notre esprit sous un triple aspect, la justice, la
isance, la religion, qui doit présider à notre vie morale, régler
ésirs, nos volontés, et éclairer notre amour-propre. Gouverné
tte loi suprême, tout amour personnel et aveugle se transforme
tte possession de soi-même, qui est la vraie puissance de l'homme.
éveloppant cette théorie, sur quels auteurs Muratori se plaît-il à
uyer? Sur Platon, Plotin, Marsile Ficin, sur Descartes enfin et
isciples, défendus en ce moment même par Venturelli, son ami,
e le bibliothécaire Agnani de Rome.

s mêmes auteurs, Malebranche surtout, inspirent Muratori dans
aité *de l'Imagination*. Prenant ce mot dans une très-large accep-
il entend par imagination la faculté qui fournit à l'entendement
sortes d'images, de perceptions sensibles, la plupart de ses ma-
x : c'est le magasin de l'intelligence, dit-il. Aussi remplace-t-il
mule de l'école, *les sens et l'entendement*, par celle-ci : *l'imagina-
t l'entendement, la fantaisie et la raison*. L'imagination est l'in-
diaire entre le monde physique et le monde intelligible, le repré-
nt de l'un devant l'autre. En fidèle organe de la philosophie
nne (*voyez* Italie), il considère cette faculté comme l'un des plus
ants moyens d'atteindre aux mystères de la création, aux profon-
de la nature divine et humaine. A cet égard aussi, il dépasse
ment le timide médecin d'Anvers, Thomas Fienus, dont le *De
us imaginationis* lui avait servi de guide. De même que l'amour
i, l'imagination exige une règle et un frein. Pour qu'elle reste cet
age merveilleux de Dieu, il lui faut subir l'empire de la loi reli-
se et morale.

 même empire, Muratori veut l'imposer au pyrrhonis
 matérialisme. Le pyrrhonisme, il le combat dans tous

mais principalement dans le *Traité des forces de l'entendement humain*, qu'il oppose au *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, de Huet. Muratori est tellement surpris qu'une pareille production puisse être d'un prélat, qu'il hésite à l'attribuer à l'évêque d'Avranches. Et cependant il avoue qu'en l'examinant de près, il ne peut s'empêcher d'y reconnaître la main qui a écrit la *Censura philosophiæ cartesianæ*. « Le doute absolu et universel, prêché et justifié par un ecclésiastique chrétien, quel scandale pour l'Église catholique! Il est manifeste que ce savant docteur avait été, dans ses dernières années, atteint de folie (p. 11 et 17). S'il n'eut pas l'esprit malade, nous sommes obligés de l'appeler un personnage double (p. 186). » Quoi qu'il en soit, il importe de repousser rudement ce prétendu *doute chrétien*, plus erroné et plus malfaisant, plus dangereux pour la religion et la science à la fois, que les erreurs de l'incrédulité et d'une immoralité systématique. Afin de le mieux combattre, Muratori met le sceptique français en contradiction, non pas avec Descartes, son ennemi, mais avec Gassendi même, son grand ami. Il montre avec une évidence irrésistible que la modération dans le dogmatisme garantit des écarts reprochés aux dogmatiques, en même temps qu'elle anéantit le pyrrhonisme : c'est l'esprit critique qui préserve également d'excès si contraires. Le bon usage de la raison et l'amour sincère de la vérité et de la sagesse conduisent nécessairement à une connaissance certaine de Dieu et de ses œuvres, de l'humanité et de l'univers. Le pyrrhonisme est une généralisation fausse, exorbitante. C'est là ce que Muratori développe à travers onze chapitres dont voici les sommaires : 1° Les pyrrhoniens font un abus étrange des saintes Ecritures et de la théologie chrétienne, pour soutenir l'incapacité de l'homme à découvrir la vérité; 2° Ils ont tort de discréditer la fidélité des sens de l'homme; 3° Ils font une guerre absurde aux facultés de notre entendement; 4° Ils refusent injustement à l'homme le critère du vrai; 5° Ils se trompent en induisant des dissentiments des philosophes à l'impossibilité de connaître la vérité; 6° Ils avancent une prétention énorme en soutenant qu'il faut toujours douter de toutes choses; 7° Par cette maxime, ils détruisent non-seulement toute philosophie, mais la foi chrétienne; 8° Ils ne sauraient empêcher l'homme de savoir avec certitude une infinité de choses; 9° Ils prétendent en vain connaître le probable, et réduisent l'homme à l'état d'animal; 10° Ils n'ont pas le droit de soutenir que leur doctrine prépare l'homme à recevoir la foi chrétienne; 11° Ils ne réussissent qu'à une seule chose, à éteindre les lumières et le savoir. Muratori poursuit son adversaire avec ce sens net et pratique que le cardinal Gerdil appelait *l'esprit législateur*. Ce n'est pas qu'il soit dogmatique aveugle : il veut, au contraire, qu'on doute, mais à propos et sans exagération. « Nul système, dit-il, nulle opinion ne peut nous donner la science parfaite et une certitude absolue; et si notre intelligence se pare quelquefois des apparences du vrai, elle fait comme le pauvre qui se nourrit et s'habille comme il peut, et non pas comme il voudrait. » C'est là ce qu'il nomme le sentiment d'un philosophe chrétien et d'un sage; et ces termes sont d'autant plus remarquables qu'il les oppose à un *théologien scolastique*.

La philosophie chrétienne est le dernier degré de la science hu-

maine, qui en a trois : la philosophie rationnelle, la philosophie morale, la philosophie chrétienne. La première apprend à bien penser, à connaître le vrai et le vraisemblable ; la seconde, à bien vivre, à connaître le bien et à le pratiquer ; la troisième, à vivre heureusement, *beatamente*, encore après cette vie terrestre. C. Bs.

MUTI (François), né vers 1550 à Casal di Apigliano, mort au commencement du XVIIe siècle, fit ses premières études dans la capitale de la Calabre, à Cosenza, et les continua à Naples et à Rome. Il vécut ensuite dans la plupart des grandes villes et des universités d'Italie, se distinguant partout et voyant grandir sans cesse la renommée d'un vaste et solide savoir. Ce fut un de ces promoteurs infatigables de l'esprit d'examen et d'investigation qui commencèrent par secouer le joug de l'école, le joug d'Aristote, pour s'affranchir plus tard de toute autorité absolue en matière de science. Au chef de l'école il opposa la philosophie de son compatriote Telesio, qu'il défendit à plusieurs reprises contre plusieurs sortes d'adversaires. Il fut de même un chaud et habile avocat de quelques autres amis, tels qu'Antoine Persio, François Patrizzi, Thomas Campanella. Il soutint l'antipéripatéticien Patrizzi dans ses disputes avec Jacques Mazzoni de Florence, défenseur de la morale d'Aristote, aussi bien que dans sa querelle avec Théodore Angeluzzi, professeur de médecine et de philosophie à Padoue, défenseur de la physique d'Aristote.

Son ouvrage le plus remarquable est dirigé contre Angeluzzi, et dédié à Bernardino Telesio. En voici le titre : *Francisci Muti Consentini disceptationum libri quinque, contra calumnias Theod. Angelutii in maximum philosophum Franc. Patritium* (in-4°, Ferrare, 1589).

Dans cet écrit, non moins remarquable par l'érudition que par la dialectique, et que Bayle, à cause de ce double avantage, attribue à Patrizzi même, Muti accuse Aristote des torts suivants : 1° Son système est confus, obscur, sans ordre ni scientifique ni pratique ; 2° en théologie, il est impie ; 3° sur les principes des choses et la nature du ciel, il est faux et vain ; 4° il est erroné à l'égard des doctrines sur le vide, le mouvement, l'intelligence première, la division de l'âme, etc. Beaucoup d'autres reproches accompagnent ou suivent ceux-là. Le quatrième livre est spécialement consacré à l'examen également sévère, et même passionné, de la *Métaphysique* d'Aristote. Un parallèle excellent entre cette métaphysique et celle de Platon termine ce livre intéressant. Le cinquième livre traite de la matière, de la nature, et plus encore de l'Etre des êtres, de Dieu. Platon et même Pythagore y sont préférés au Stagirite.

On peut regretter, en lisant cet ouvrage plein de sagacité et de savoir, que l'auteur ait suivi pas à pas, combattu pied à pied, son adversaire de Padoue. Malgré ce défaut, il sera toujours utile à ceux qui voudront étudier la grande et féconde lutte du XVIe siècle contre la scolastique. Il est indispensable à qui désire connaître l'histoire des doctrines de Patrizzi et de Telesio. C. Bs.

MUSONIUS [*Caïus Rufus*], philosophe stoïcien, naquit à Bolsenium en Etrurie, aujourd'hui Bolsena, au commencement du premier

siècle de l'ère chrétienne. Il était de l'ordre des chevaliers, et se livra dès sa jeunesse à l'étude de la philosophie, principalement à celle du Portique, dont l'austère morale convenait le mieux à son caractère. Employé aux fortifications de Rome sous le règne de Néron, il se rendit suspect à la cour de ce prince et fut exilé dans l'île de Gyare, ce qui était alors le dernier degré de la disgrâce. Après la mort de Néron il revint à Rome, et, ayant pris parti pour Vitellius contre Vespasien, il fut du nombre des députés qui allèrent demander la paix au camp du vainqueur. La tranquillité étant rétablie dans la capitale de l'empire, Musonius se fit beaucoup d'honneur en vengeant la mémoire de son ami, Barea Soranus, injustement condamné à mort sur les accusations calomnieuses d'Egnatius Céler; mais c'est par là même, sans doute, qu'il s'attira les persécutions de Domitien. Obligé de fuir une seconde fois de Rome, il disparaît dès ce moment dans une complète obscurité.

Musonius, comme la plupart des Romains qui appartenaient à la même école, fut un philosophe pratique plutôt qu'un penseur : aussi n'avons-nous conservé de lui que quelques rares fragments disséminés chez différents auteurs, et un petit nombre de maximes rapportées par Stobée et par Aulu-Gelle. Voici celles de ces maximes qui nous ont paru les plus dignes d'être citées. Musonius désapprouvait le suicide, le suicide si admiré de Thraséas; il pensait que tous les maux de cette vie sont indifférents, et que la résignation doit être la première des vertus. Mais à la résignation doivent se joindre, selon lui, l'austérité, le désintéressement, la chasteté et la tempérance. Il voulait, pour qu'on ne fût point tenté de s'écarter du bien, que chacun de nos jours fût regardé comme le dernier. Il recommandait qu'on ne laissât pas échapper l'occasion de mourir avec honneur, de peur qu'on ne la retrouvât plus. Il enseignait le pardon des injures, assurant que le seul moyen de se faire respecter des autres est de se respecter soi-même. Partout, disait-il, on peut être heureux, parce que partout on peut être vertueux. Un prince de Syrie, qui était venu jouir de sa conversation, lui demandant ce qu'il pourrait faire pour lui, il répondit, mieux inspiré que Diogène : « C'est de profiter de ce que vous venez d'entendre. » Il conseillait à tout le monde, et même aux philosophes, de se marier. « Le mariage, disait-il, est conforme à la nature et nécessaire à la conservation des sociétés. » Saint Justin met ce philosophe au nombre des stoïciens qui ont le mieux écrit sur la morale. Tous les fragments qui subsistent de Musonius ont été recueillis par Moser et publiés, avec une notice biographique, dans les *Studien* de Creuzer et de Daub, Francfort et Heidelberg, 6 vol. in-8°, 1809-1819, t. vi. Un autre recueil plus complet que le premier en a été fait par Peerlkamp : *Musonii Rufi, philosophi stoici, reliquiæ et apophthegmata*, in-8°, Harlem, 1822. On peut consulter aussi les deux dissertations suivantes : Burigny, *Mémoire sur le philosophe Musonius*, dans le t. xxxi des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. — Niewland, *Dissertatio, præs. D. Wyttenbachio, de Musonio Rufo, philosopho stoico*, in-4°, Amst., 1783.

Un autre philosophe du nom de Musonius a existé à peu près dans le même temps que le précédent, et a souvent été confondu avec lui;

là appartient à l'école cynique et était originaire de Baby-
lui est venu le surnom de Babylonien. Origène, dans le troi-
de son ouvrage contre Celse, ne craint pas de le placer à côté
Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il fut persécuté
à cause de la hardiesse de son langage, et que du fond de
où il fut enfermé, il entretint une correspondance avec
de Tyane. Ses lettres nous ont été conservées par Philo-
iv, c. 46) dans la biographie d'Apollonius. X.

:HELLE (Sébastien), né en 1749 à Alleshausen, en Ba-
t en 1800, conseiller ecclésiastique à Freysingen, fut un
:lligent propagateur de la doctrine de Kant. Indépendam-
usieurs ouvrages de dévotion et de théologie, il a laissé les
ınts, tous rédigés en allemand et consacrés à la philosophie
)u bien moral, in-8°, Munich, 1788 et 1794; — *Matériaux*
à une étude critique de la métaphysique, in-8°, Francfort
1795 et 1800; — *de la Philosophie kantienne*, ou *Essai*
ısition populaire de la philosophie de Kant, 12 livraisons
ch, 1799-1805; — *Mélanges*, 4 vol. in-8°, ib., 1793-1798.
ıssi une biographie de Mutschelle, par Weiller, in-8°, ib.,
X.

:CISME. Ce sujet a été traité par M. Cousin, dans son
la philosophie moderne (t. II, 9e leçon), avec tant de supé-
e nous ne trouvons rien de mieux à faire que de reproduire
uent morceau. C'est la peinture la plus vive en même temps
que la plus profonde qui ait jamais été faite du mysticisme
. Quant aux écoles et aux doctrines particulières que ce sys-
ıduites, nous leur avons consacré à chacune un article

sticisme, dans sa signification la plus générale, est cette
de connaître Dieu sans intermédiaire, et en quelque sorte
. Il nous importe de séparer avec soin cette chimère, qui
ıns danger, de la grande cause du spiritualisme raisonnable
rofessons. Il nous importe d'autant plus de rompre ouverte-
le mysticisme, qu'il semble nous toucher de plus près, qu'il
)our le dernier mot de la philosophie, et que, par ses appa-
randeur, il peut séduire plus d'une âme d'élite, particulière-
ne de ces époques de lassitude où, à la suite d'expériences
es cruellement déçues, la raison humaine, ayant perdu la
:opre puissance sans pouvoir perdre le besoin de Dieu, pour
:e besoin immortel s'adresse à tout, excepté à elle-même,
e savoir s'élever à Dieu par la route légitime et dans la me-
i a été permise, se jette hors du sens commun, et tente
e chimérique, l'absurde même, pour atteindre à l'imp

ıus sur les hauteurs des vérités universelles et néce-
ıre, elles nous découvrent leur éternel principe : n'
saine philosophie; ce n'est point assez pour
bitieuse : elle veut apercevoir directement

et infini. Or, dans le monde intelligible, il n'est pas plus possible d'é-
carter la vérité pour se mettre en face de Dieu, que dans le monde sen-
sible il n'est possible d'écarter le voile de la nature pour contem-
pler le Dieu qui est dessous. Là aussi il faut dire : *Deus abscondi*
Mais, pour le mysticisme, tout ce qui est entre Dieu et nous nous
cache. Ne connaître de Dieu que ses manifestations ou les signes
son existence, ce n'est pas le connaître assez ; on s'efforce de l'ap-
cevoir directement, on aspire à s'unir à lui, que dis-je ? à se per
en lui, tantôt par le sentiment, tantôt par quelque autre procédé
traordinaire.

« Le sentiment joue un si grand rôle dans le mysticisme, que no
premier soin doit être de rechercher la nature et la fonction pr
de cette partie intéressante et jusqu'ici mal étudiée de la nature
maine.

« Il faut bien distinguer le sentiment de la sensation. Il y a,
quelque sorte, deux sensibilités : l'une tournée vers le monde extéri
et chargée de transmettre à l'âme les impressions qu'il envoie ; l'au
tout intérieure, cachée dans les profondeurs de l'organisation, et
correspond à l'âme, comme la première correspond à la nature ;
fonction est de recevoir l'impression et comme le contre-coup de
qui se passe dans l'âme. L'intelligence a-t-elle découvert des véri
sublimes ? il y a quelque chose en nous qui en éprouve de la j
Avons-nous fait une bonne action ? nous en recueillons la récompe
dans un sentiment de contentement moins vif, mais plus délicieux q
toutes les sensations agréables qui naissent du corps. Il semble q
l'intelligence ait aussi son organe intime, qui souffre ou jouit, se
l'état de l'intelligence. Nous portons en nous-mêmes une source pro
fonde d'émotions physiques et morales, qui expriment, en quelque sort
l'union de nos deux natures. L'animal ne va pas au delà de la sensa
tion, et la pensée pure n'appartient qu'à la nature angélique. Le sen
timent qui participe de la sensation et de la pensée est l'apanage d
l'humanité. Le sentiment n'est, il est vrai, qu'un écho de la raison
mais cet écho se fait quelquefois mieux entendre que la raison elle
même, parce qu'il retentit dans les parties les plus intimes et les plu
délicates de l'âme, et ébranle l'homme tout entier.

« C'est un fait singulier, mais incontestable, qu'aussitôt que la rai
son a conçu la vérité, l'âme s'y attache et l'aime. Oui, l'âme aime l
vérité. Chose admirable ! un être égaré dans un coin de l'univers,
chargé seul de s'y soutenir contre tant d'obstacles, et qui, ce semble,
a bien assez à faire de songer à lui-même, de conserver et d'embelli
un peu sa vie, est capable d'aimer ce qui ne se rapporte point à lui, ce
qui n'existe que dans un monde invisible. Cet amour désintéressé de la
vérité témoigne de la grandeur de celui qui l'éprouve, et en même
temps lui met dans le cœur, au lieu des troubles et des agitations des
amours ordinaires, une sérénité et une douceur incomparables.

« La raison fait un pas de plus : elle va de la vérité à son auteur, des
vérités nécessaires à l'être nécessaire, qui en est le principe. Le sen-
timent suit la raison dans cette démarche nouvelle. La raison ne se
contente point de la vérité, même de la vérité absolue, convaincue
qu'elle la possède mal, qu'elle ne la possède point telle qu'elle est réel

tant qu'elle ne l'a point assise sur son fondement éternel; par-
, elle s'arrête comme devant sa borne infranchissable, n'ayant
ı à chercher ni à trouver. Le cœur, à son tour, se repose dans
sfaction profonde. Là sont les joies, les douceurs ineffables de
divin ; mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices, séparés
n que rapprochés de l'essence infinie et par le monde et même
rité.

nour de l'infini se cache sous celui de ses formes : c'est lui que
ions en aimant la vérité, la beauté, la vertu. C'est si bien l'in-
nême qui nous attire et qui nous charme, que ses manifesta-
plus élevées ne nous suffisent pas tant que nous ne les avons
portées à leur source. Le cœur est insatiable, parce qu'il as-
nfini. Ce sentiment, ce besoin de l'infini est au fond des grandes
et des plus légers désirs. Un soupir de l'âme en présence du
é, la mélancolie attachée à la passion de la gloire, à l'ambi-
ous les grands mouvements de l'âme, l'expriment mieux, sans
nais ne l'expriment pas davantage que le caprice et la mobilité
nours vulgaires errant d'objets en objets, sans trouver nulle
ontentement ni repos. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'a-
st point satisfait. L'enfant vit longtemps attaché aux formes
; il sourit à la nature, il se joue à la surface de ce monde
ur le sein de sa nourrice. Mais bientôt les objets qui amusaient
ne répondent plus aux désirs plus vastes du jeune homme; la
l a aimée lui devient indifférente ou lui déplaît; il l'effeuille,
ous ses pieds et court à d'autres plaisirs; il espère trouver ail-
s cette nature, à ses yeux infinie, quelque bien où se reposera
ur, et il erre ainsi d'objets en objets dans un cercle perpétuel
désirs, de poignantes inquiétudes, de désenchantements dou-
jusqu'à ce qu'il comprenne que la nature et tout ce qu'elle
ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point
ésire. C'est alors qu'il porte ses regards vers un autre monde,
onde des idées qui ne passent point, et enfin vers le principe
t infini de ces idées.

quons un nouveau rapport du sentiment et de la raison.
prit se déploie d'abord en ligne droite, pour ainsi dire, se
nt vers son objet sans se rendre compte de ce qu'il fait, de ce
rçoit, de ce qu'il sent. Mais, avec la faculté de penser, de sen-
gir, il a aussi celle de vouloir ; il possède la liberté de revenir
ême, de réfléchir et sa pensée, et ses actions, et ses sentiments,
ntir ou d'y résister, de s'en abstenir, ou de les reproduire en
rimant un caractère nouveau. Spontanéité, réflexion, telles
leux grandes formes de l'intelligence. L'une n'est pas l'autre;
rès tout, celle-ci ne fait guère qu'exprimer et développer
elle contient au fond les mêmes éléments : le point de vue seul
ent. Tout ce qui est spontané est confus ; la réflexion emporte
une vue claire et distincte.

qu'y a-t-il dans la réflexion la plus haute ? La conna
rt qui lie les vérités universelles et nécessaires à le
e et infini : tel est le dernier mot de la réflexi
lelà de l'infini. Mais la raison ne débute pa

elle n'aperçoit pas d'abord la vérité en tant qu'universelle et néce
par conséquent aussi, quand elle passe de l'idée à l'être, qu
rapporte la vérité à son principe, à l'être réel qui en est le fond
elle n'a pas sondé, elle ne soupçonne pas la profondeur de
qu'elle franchit; elle le franchit par la puissance qui est en ell
à s'étonner ensuite de ce qu'elle a fait. Elle s'en étonne plus t
elle entreprend, à l'aide de la liberté dont elle est douée, de faire
traire de ce qu'elle a fait, et de nier ce qu'elle avait affirmé. I
mence la lutte du sophisme et du sens commun, de la fausse
et de la vérité naturelle, de la bonne et de la mauvaise philo
toutes deux filles de la libre réflexion. Le privilége triste et sub
la réflexion, c'est l'erreur; mais la réflexion est le remède
qu'elle produit. Si elle peut renier la vérité naturelle, d'ordin
la confirme, elle revient au sens commun par un détour plus o
long; elle a beau faire effort contre toutes les pentes de la nat
maine, celle-ci l'emporte presque toujours, et la ramène soum
premières inspirations de la raison fortifiées par cette épreuve.
n'y a pas plus à la fin qu'au commencement; seulement dans
ration primitive était une puissance qui s'ignorait elle-même,
les résultats légitimes de la réflexion est une puissance qui se c
ici le triomphe de l'instinct, là celui de la vraie science.

« Le sentiment, qui accompagne l'intelligence dans toutes
marches, présente les mêmes phénomènes, un mouvement spo
un mouvement réfléchi.

« Le cœur, comme la raison, poursuit l'infini, et la seule dif
qu'il y ait dans ces poursuites, c'est que tantôt le cœur cherc
fini sans savoir qu'il le cherche, et que tantôt il se rend compt
fin dernière du besoin d'aimer qui le tourmente. Quand la ré
s'ajoute à l'amour, il arrive de deux choses l'une : ou l'objet a
vraiment digne de l'être, et alors la réflexion, loin d'affaiblir l'
le fortifie; loin de couper ses ailes divines, elle les développe,
nourrit, comme dit Platon. Mais si l'objet de l'amour n'est qu'un
lacre de la beauté véritable, capable seulement d'exciter l'ard
l'âme sans pouvoir la satisfaire, la réflexion rompt le charme qui
le cœur attaché, dissipe la chimère qui l'enchantait. Il faut êtr
sûr de ses attachements pour oser les mettre à l'épreuve de
flexion. O Psyché! Psyché! respecte ton bonheur; n'en sonde pa
le mystère : ne cherche pas à connaître l'invisible amant qui p
ton cœur. Ton bonheur, hélas! est attaché à ton ignorance. (
toi d'approcher la redoutable lumière du lit mystérieux où
l'objet inconnu de ton amour. Au premier rayon de la lampe f
l'amour s'éveille et s'envole. Image charmante de ce qui se
dans l'âme, lorsqu'à la sereine et insouciante confiance du cœu
cède la réflexion avec son triste cortége. Tel est sans doute a
sens du mythe sacré de l'arbre de la science. Avant la scienc
réflexion, sont l'innocence et la foi. La science et la réflexion e
drent d'abord le doute, l'inquiétude, le dégoût de ce qu'on po
la poursuite agitée de ce qu'on ignore, les troubles de l'esprit
l'âme, le dur travail de la pensée, et dans la vie bien des fautes,
ce que l'innocence à jamais perdue soit remplacée par la vertu,

r la vraie science, et qu'à travers tant d'illusions évanouies, oit enfin parvenu à son véritable objet.

ıour spontané a la grâce naïve de l'ignorance et du bonheur. réfléchi est bien différent : il est sérieux, il est grand, jusque fautes mêmes, de la grandeur de la liberté. Ne nous hâtons ndamner la réflexion : si elle engendre souvent l'égoïsme, elle ı aussi le dévouement. Qu'est-ce, en effet, que se dévouer? onner librement et en toute connaissance. Voilà le sublime de voilà l'amour digne d'une noble et généreuse créature, et non ›ur ignorant et aveugle. Quand l'affection a vaincu l'égoïsme, l'aimer son objet pour elle-même, l'âme se donne à son objet, le de l'amour, plus elle donne, plus elle possède, se nourrissant crifices et puisant sa force et sa joie dans son entier abandon. 'y a qu'un seul être qui soit digne d'être aimé ainsi, et qui ètre sans illusions et sans mécomptes, sans bornes à la fois et 'et, à savoir, l'être parfait et infini, qui seul ne craint pas la et peut remplir toute la capacité de notre cœur.

ıysticisme s'attache au sentiment pour l'égarer en lui attribuant ıance plus grande encore que celle qui lui a été accordée.

ıysticisme supprime dans l'homme la raison, et n'y laisse que ıent, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sen-

ıter le mysticisme : c'est par le cœur seul que l'homme est en ıvec Dieu. Tout ce qu'il a de grand, de beau, d'infini, d'éternel, ıour seul qui nous le révèle. La raison n'est qu'une faculté ;ère. De ce qu'elle peut s'égarer et s'égare souvent, on en ıu'elle s'égare toujours. On la confond avec tout ce qui n'est Les erreurs des sens et du raisonnement, les illusions de l'ima-, et même les extravagances de la passion qu'amènent quel-celles de l'esprit, tout est mis sur le compte de la raison. On › de ses imperfections, on étale avec complaisance ses misères; tème dogmatique le plus audacieux, puisqu'il aspire à mettre nunication immédiate l'homme et Dieu, emprunte contre la ›utes les armes du scepticisme.

nysticisme va plus loin : non content d'attaquer la raison, il nd à la liberté; il ordonne de renoncer à soi-même pour s'i- par l'amour avec celui dont l'infini nous sépare. L'idéal de la est plus la courageuse persévérance de l'homme de bien, qui, ınt contre la tentation et la souffrance, accomplit la sainte de la vie; ce n'est pas non plus le libre et éclairé dévouement ne aimante ; c'est l'entier et aveugle abandon de soi-même, de ıté, de tout son être dans une contemplation vide de pensée, ıe prière sans parole et presque sans conscience.

source du mysticisme est dans cette vue incomplète de la na- naine, qui ne sait pas y discerner ce qu'il y a de plus profond. ınd à ce qu'il y a de plus frappant, de plus sai- ent aussi de plus saisissable. Nous l'avons ı bruyante, et souvent elle n'est pas enten ment retentit avec éclat. Dans ce n que l'élément le plus apparent peu

« D'ailleurs, que de rapports, que de ressemblances trompeuses e les deux facultés ! Sans doute, dans leur développement, elles diff d'une manière manifeste. Quand la raison devient le raisonnement, distingue aisément sa pesante allure de l'élan du sentiment ; m raison spontanée se confond presque avec le sentiment : même r dité, même obscurité. Ajoutez qu'elles poursuivent le même obje qu'elles marchent presque toujours ensemble. Il n'est donc pas é nant qu'on les ait confondues.

« Une saine philosophie les distingue sans les séparer. L'a démontre que la raison précède et que le sentiment suit. Com aimer ce qu'on ignore? Pour jouir de la vérité, ne faut-il p connaître? Pour s'émouvoir à certaines idées, ne faut-il pas les eues en un degré quelconque? Absorber la raison dans le senti c'est étouffer la cause dans l'effet. Quand on parle de la lumiè cœur, on désigne sans le savoir cette lumière de la raison spontané nous découvre la vérité d'une intuition vive et pure, tout opposé procédés lents et laborieux de la raison réfléchie et du raisonne

« Le sentiment par lui-même est une source d'émotion, non de naissance. La seule faculté de connaître, c'est la raison. Au fond, sentiment est différent de la sensation, il tient cependant de parts à la sensibilité générale, et il est variable comme elle; comme elle, ses intermittences, ses vivacités et ses langueurs, son tation et ses défaillances. On ne peut donc ériger les inspirations du timent, essentiellement mobiles et individuelles, en une règle uni selle et absolue. Il n'en est pas ainsi de la raison, elle est constam la même dans chacun de nous, et la même dans tous les hommes. lois qui président à son exercice composent la législation commu tous les êtres intelligents. Il n'y a pas d'intelligence qui ne conç quelque vérité universelle et nécessaire, et l'être infini qui en e principe. Ces grands objets, une fois connus, excitent dans l'âm tous les hommes les émotions que nous avons essayé de décrire. émotions participent à la fois de la dignité de la raison et de la m lité de l'imagination et de la sensibilité. Le sentiment est le rap harmonieux et vivant de la raison et de la sensibilité. Supprimez des deux termes, que devient le rapport? Chose étonnante! le m ticisme du sentiment prétend élever l'homme directement jusqu'à D et, en ôtant à la raison sa puissance, il ôte à l'homme précisémen qui lui fait connaître Dieu et le met en juste communication avec par l'intermédiaire de la vérité éternelle et infinie!

« L'erreur fondamentale du mysticisme est de vouloir supprimer intermédiaire, comme si c'était une barrière et non pas un lien! mysticisme franchit cet intermédiaire, et fait de l'être infini l'o direct de l'amour. Mais un tel amour ne se peut soutenir que par efforts surhumains qui aboutissent à la folie. L'amour tend à s'uni son objet : le mysticisme s'y absorbe. De là les extravagances de mysticisme intempérant si sévèrement et si justement condamné Bossuet et par l'Eglise dans le quiétisme. Le quiétisme endort l'acti de l'homme, éteint son intelligence, substitue à la recherche de la vér et à l'accomplissement du devoir des contemplations oisives ou dérégl La vraie union de l'âme avec Dieu se fait par la vérité et par la vert

-te autre union est une chimère, un péril, quelquefois un crime. Il -t pas permis à l'homme d'abdiquer, sous aucun prétexte, ce qui le -homme, ce qui le rend capable de comprendre Dieu et d'en ex-er en soi une image imparfaite, c'est-à-dire la raison, la volonté, -science. Sans doute la vertu a sa prudence, et s'il ne faut jamais -r à la passion, il est diverses manières de la combattre pour -eux vaincre. On peut la laisser s'user elle-même, et la résignation -silence peuvent avoir leur emploi légitime. Il y a une part de vérité, -ité même, dans les *Maximes des saints*. Mais, en général, il est -sûr d'anticiper en ce monde sur les droits de la mort, et de rêver -ainteté quand la vertu seule nous est imposée, et quand la vertu -déjà si rude à accomplir, même très-imparfaitement. Le quié-e ne peut être tout au plus qu'une halte dans la carrière, une -dans la lutte, ou plutôt une autre manière de combattre encore. -'est pas en fuyant que l'on gagne des batailles; pour les gagner, -faut livrer, d'autant mieux que le devoir est de combattre en-plus que de vaincre. Entre le stoïcisme et le quiétisme, ces deux -mes opposés, le premier est préférable au second; car s'il n'élève -toujours l'homme jusqu'à Dieu, il maintient du moins la person-- humaine, la liberté, la conscience, tandis que le quiétisme, -bolissant tout cela, abolit l'homme tout entier. L'oubli de la vie -ses devoirs, l'inertie, la paresse, la mort de l'âme, tels sont -uits de cet amour de Dieu, qui se perd dans l'oisive contem-on de son objet; et encore, pourvu qu'il n'entraîne pas des égare-s plus funestes! Il vient un moment où l'âme, qui se croit unie à -, enorgueillie de cette possession imaginaire, méprise à ce point -corps et la personne humaine, que toutes ses actions lui devien-indifférentes, et que le bien et le mal sont égaux à ses yeux. -t ainsi que des sectes fanatiques ont été vues mêlant le crime et -votion, trouvant dans l'une l'excuse, souvent même le mobile de -re, et préludant par de mystiques ravissements à des déréglements -nes, à des cruautés abominables : déplorables conséquences de la -ère du pur amour, et de la prétention du sentiment de dominer -la raison, de servir seul de guide à l'âme humaine, et de se mettre -communication directe avec Dieu, sans l'intermédiaire du monde -ble, et sans l'intermédiaire plus sûr encore de l'intelligence et de la -té.

Mais il est temps de passer à un autre genre de mysticisme, plus -ulier, plus savant, plus raffiné et tout aussi déraisonnable, bien -l se présente au nom même de la raison.

Nous l'avons vu : la raison, à moins de détruire en elle un des prin-es qui la gouvernent, ne peut s'en tenir à la vérité, pas même aux -ités absolues de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral; elle ne peut -ne pas rattacher toutes les vérités universelles, nécessaires, ab-es, à l'être qui seul les peut expliquer, parce que seul il possède -lui l'existence nécessaire et absolue, l'immutabilité et l'infinitude. -n est la substance des vérités increées, comme il est la cause des exi-nces créées. Les vérités nécessaires trouvent en Dieu leur sujet na-el. Nous les apercevons, nous ne les constituons pas. Dieu les aper-t, et s'il ne les a point faites arbitrairement, ce qui répugne à leur

essence et à la sienne, il les constitue en tant qu'elles sont … Son intelligence les possède comme les manifestations d'elle- Tant que la nôtre ne les a point rapportées à l'intelligence divin sont pour elle sans principe, sans fondement, sans sujet réel et elles lui sont un effet sans sa cause, un phénomène sans sa sub Elle les rapporte donc à leur cause et à leur substance ; et en c obéit à un besoin impérieux et à un principe assuré de la raiso

« Il n'y a rien là que la plus saine philosophie n'approuv maintenant par où le mysticisme se mêle à la raison pour la cor La raison apporte les vérités universelles et nécessaires à la su dont elles sont pour nous les manifestations. Le mysticisme l quelque sorte l'échelle qui nous a élevés jusqu'à l'essence inf considère à part et toute seule, et s'imagine posséder ainsi l'abs l'unité pure, l'être en soi. L'avantage que cherche ici le myst c'est de donner à la pensée un objet où il n'y ait nul mélang division, nulle multiplicité, où tout élément sensible et humai tièrement disparu; mais pour obtenir cet avantage, il en faut prix. Il est un moyen très-simple de délivrer la théodicée de to bre d'anthropomorphisme, c'est de réduire Dieu à une abstra l'abstraction de l'être en soi. L'être en soi, il est vrai, est pur division, mais à cette condition qu'il n'ait nul attribut, nulle et même qu'il soit dépourvu de science et d'intelligence; car gence la plus élevée suppose toujours la distinction du sujet in et de l'objet intelligible. Un dieu dont l'absolue unité exclue l gence, voilà le dieu de la philosophie mystique; c'est l'école d'. drie qui a produit sur la scène de l'histoire cette philosophie ordinaire.

« Comment l'école d'Alexandrie, comment Plotin, son fo au milieu des lumières de la civilisation grecque et latine, a-t-i river à cette étrange notion de la divinité? Par l'abus du platonis la corruption de la meilleure et de la plus sévère méthode, Socrate et de Platon.

« La méthode platonicienne, la marche dialectique, comme l son auteur, recherche dans la multitude des choses individuel riables, contingentes, le principe auquel elles empruntent ce possèdent de général, de durable, d'un, c'est-à-dire leur i s'élève ainsi aux idées, comme aux seuls vrais objets de l'intel pour s'élever encore de ces idées, qui s'ordonnent dans une ad hiérarchie, à la première de toutes, au delà de laquelle l'inte n'a plus rien à concevoir ni à chercher. C'est en écartant dans le finies leur limite, leur individualité, que l'on atteint les gen idées, et, par elles, leur principe infini. Mais ce principe n'es dernier des genres, ni la dernière des abstractions; c'est un prin et substantiel. Le dieu de Platon ne s'appelle pas seulement l' s'appelle le bien; il n'est pas la substance morte des Eléate doué de vie et de mouvement; toutes expressions qui montren point le dieu de la métaphysique platonicienne est différent du mysticisme. Ce Dieu est le père du monde. Il est aussi le pè vérité, cette lumière des esprits; c'est lui qui la produit direc Il habite au milieu des idées qui font de lui un dieu véritable.

nde du chaos, et il a créé, je dis créé au sens le plus rigoureux
it, l'âme de l'homme sans aucune nécessité extérieure, et par ce
seul qu'il est bon. Enfin il est la beauté sans mélange, cette
merveilleuse, inaltérable, immortelle, qui fait dédaigner toutes
autés terrestres à qui l'entrevoit seulement. Le beau, le bien ab-
st trop éblouissant pour que l'œil d'un mortel puisse le regarder
e; il le faut contempler d'abord dans les images qui nous le révè-
'l faut accoutumer notre esprit à cette haute contemplation par
e la vérité, de la beauté, de la justice, telles qu'elles se rencon-
lans le monde et parmi les hommes, de même qu'il faut habituer
peu l'œil du captif enchaîné dès l'enfance à la splendide lumière
eil. Mais enfin cette lumière des esprits, qui est l'idée du bien,
raison peut l'apercevoir quand elle est éclairée par la vérité et
science; la raison bien conduite peut aller jusqu'à Dieu, et il
pas besoin, pour y atteindre, d'une faculté particulière et mys-
ue.

lotin s'est égaré en poussant à l'excès la dialectique platonicienne,
l'étendant au delà du terme où elle doit s'arrêter. Dans Platon
termine aux idées, à l'idée du bien, et produit un dieu intelli-
et bon; Plotin l'applique sans fin, et elle le conduit dans l'abîme
ysticisme. Si toute vérité est dans le général, et si toute indivi-
é est imperfection, il en résulte que tant que nous pourrons gé-
ser, tant qu'il nous sera possible d'écarter quelque différence,
ure quelque détermination, nous n'aurons pas atteint le terme
dialectique. Son dernier objet sera donc un principe sans aucune
mination. Elle n'épargne pas l'être lui-même; au-dessus de
, n'y a-t-il pas l'unité à laquelle l'être participe, et que l'on peut
ger pour la considérer seule? L'être n'est pas simple, puisqu'il
la fois être et unité : l'unité seule est simple, car elle n'est
le-même. Et encore quand nous disons unité, nous la déterminons.
raie unité absolue est, à proprement parler, ce qui n'est pas, ce
e peut même se nommer l'*innommable*, comme dit Plotin. Ce prin-
, qui n'est pas, à plus forte raison ne peut pas penser; car toute
ée est encore une détermination, une manière d'être. Ainsi l'être
pensée sont exclus de l'unité absolue. Si l'alexandrinisme les ad-
ce n'est que comme une déchéance, une dégradation de l'unité.
idéré dans la pensée et dans l'être, le principe suprême est infé-
r à lui-même, ce n'est que dans la simplicité pure de son indéfi-
ble essence qu'il est le dernier objet de la science et le dernier
e de la perfection.

Pour entrer en rapport avec un pareil dieu, les facultés ordinaires
fisent point, et la théodicée de l'école d'Alexandrie lui impose une
ologie toute particulière.

La raison conçoit l'unité absolue comme un attribut de l'être
lu, mais non pas comme quelque chose en soi; ou, si elle la con-
re à part, elle sait qu'elle ne considère qu'une abstraction. Veut-on
e de l'unité absolue autre chose qu'un attribut d'un être absolu
abstraction, une conception de l'intelligence humaine?
rien que la raison puisse accepter à aucun titre. C
-t-elle l'objet de l'amour? Mais l'amour, bien pl

encore, aspire à un objet réel. On n'aime pas la substance
ral, mais une substance qui possède tel ou tel caractère.
amitiés humaines, supprimez toutes les qualités d'une per
modifiez-les, vous modifiez ou vous supprimez l'amour. Cela r
pas que vous n'aimiez pas cette personne; cela prouve seuleme
personne n'est pas pour vous sans qualités.

« Ainsi, ni la raison, ni l'amour ne peuvent atteindre l'abso
du mysticisme. Pour correspondre à un tel objet, il faut en n
que chose qui y soit analogue, il faut un mode de connaître qui
l'abolition de la conscience. En effet, la conscience est le
moi, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus déterminé; l'être
moi, se distingue essentiellement de tout autre; c'est là qu
nous le type de l'individualité. La conscience dégraderait l'id
connaissance dialectique, où toute division, toute détermina
être absente pour répondre à l'absolue unité de son objet. Ce
communication pure et directe avec Dieu, qui n'est pas la rai
n'est pas l'amour, qui exclut la conscience, c'est l'extase (
Ce mot, que Plotin a le premier appliqué à ce singulier état d
exprime cette séparation d'avec nous-mêmes que le mysticism
et dont il croit l'homme capable. L'homme, pour communiq
l'être absolu, doit sortir de lui-même. Il faut que la pensé
toute pensée déterminée, et, en se repliant dans ses profonde
rive à un tel oubli d'elle-même, que la conscience soit ou sem
nouie. Mais ce n'est là qu'une image de l'extase; ce qu'elle es
nul ne le sait; comme elle échappe à toute conscience, elle é
la mémoire, elle échappe à la réflexion, et, par conséquent
expression, à toute parole humaine.

« Ce mysticisme rationnel et philosophique repose sur une n
dicalement fausse de l'être absolu. A force de vouloir affranc
de toutes les conditions de l'existence finie, il en vient à lui
conditions de l'existence même; il a tellement peur que l'i
quoi que ce soit de commun avec le fini, qu'il refuse de reconn
l'être est commun à l'un et à l'autre, sauf la différence du
comme si tout ce qui n'est pas n'était pas le néant même
absolu possède l'unité absolue, sans aucun doute, comme il
l'intelligence absolue; mais, encore une fois, l'unité absolue,
sujet réel d'inhérence, est destituée de toute réalité. Réel et dé
sont synonymes. Ce qui constitue un être, c'est sa nature spéc
essence. Un être n'est lui-même qu'à la condition de ne pas
autre; il ne peut donc pas ne pas avoir des traits caractéristiqu
ce qui est, est tel ou tel. La différence est un élément aussi
à l'être que l'unité même. Si donc la réalité est la même chos
détermination, il s'ensuit que Dieu est le plus déterminé de
Aristote est bien plus platonicien que Plotin, lorsqu'il dit que
la pensée de la pensée; qu'il n'est pas une simple puissance, r
puissance passée à l'acte et effectivement agissante, entendan
que Dieu, pour être parfait, ne doit rien avoir en soi qui ne
compli. C'est à la nature finie qu'il convient d'être, jusqu'à un
point, indéterminée, puisque, étant finie, elle a toujours en
puissances qui ne sont pas réalisées. Cette indétermination

e que ces puissances se réalisent, c'est-à-dire à mesure que
approche de l'infini ; et elle augmente, au contraire, à mesure
n éloigne. Ainsi la vraie unité divine n'est pas l'unité abstraite,
nité précise de l'être parfait, en qui tout est achevé. Au faîte
stence, encore plus qu'à son plus humble degré, tout est dé-
, tout est développé, tout est distinct, comme tout est un. La
des déterminations est le signe même de la plénitude de l'être.
xion distingue ces déterminations entre elles, mais il ne faut
r dans ces distinctions des limites. Voilà ce qui a trompé le
sme alexandrin : il s'est imaginé que la diversité des attributs
mpatible avec la simplicité de l'essence, et de peur de cor-
la simple et pure essence, il en a fait une abstraction. Par un
e insensé, il a craint que Dieu ne fût pas assez parfait s'il lui
toutes ses perfections ; il les considère comme des imperfec-
l'être comme une dégradation, la création comme une chute ;
ır expliquer l'homme et l'univers, il est forcé de mettre en
qu'il appelle des défaillances, pour n'avoir pas vu que ces pré-
défaillances sont les signes mêmes de la perfection infinie.
. théorie de l'extase est à la fois la condition nécessaire et la
mation de la théorie de l'unité absolue. Sans l'unité absolue,
objet dernier de la connaissance, à quoi bon l'extase dans le
le la connaissance ? L'extase, loin d'élever l'homme jusqu'à
l'abaisse au-dessous de l'homme ; car elle abolit en lui la pensée
lissant sa condition qui est la conscience. Supprimer la con-
, c'est, d'une part, rendre impossible toute connaissance ; et
l'autre part, ne pas comprendre la perfection de ce mode de con-
où l'intimité du sujet et de l'objet donne à la fois la connais-
la plus simple, la plus immédiate et la plus déterminée.
mysticisme alexandrin est le mysticisme le plus savant et le
rofond qui soit connu. Dans les hauteurs de l'abstraction où il se
l semble bien loin des superstitions populaires, et pourtant l'école
andrie réunit la contemplation extatique et la théurgie. Ce sont
x choses en apparence incompatibles, mais qui tiennent à un
principe, à la prétention d'apercevoir directement ce qui échappe
iblement à toutes nos prises. Ici un mysticisme raffiné aspire à
par l'extase ; là un mysticisme grossier croit le saisir par les sens.
rocédés, les facultés employées diffèrent ; mais le fond est le
, et de ce fond commun sortent naturellement les extravagances
us opposées. Apollonius de Tyane est un alexandrin populaire,
ablique, c'est Plotin devenu prêtre, mystagogue, hiérophante.
ılte nouveau éclatait par des miracles ; le culte ancien voulut
les siens, et les philosophes se vantèrent de faire comparaître la
ité devant d'autres hommes. On eut des démons à soi, et, en
ne sorte, à ses ordres ; on n'invoqua plus seulement les dieux, on
oqua. L'extase pour les initiés, la théurgie pour la foule.
le tout temps et de toutes parts, ces deux mysticismes se
la main. Dans l'Inde et dans la Chine, les écoles où s'ens
lisme le plus quintessencié ne sont pas loin des pagodes
use idolâtrie. Un jour on lit le *Bhagavad-Gita*
gne un dieu indéfinissable, sans attributs

minés ; et le lendemain on fait voir au peuple telle ou telle forme, telle ou telle manifestation de ce dieu, qui, n'en ayant pas une qui lui appartienne, peut les recevoir toutes, et qui, n'étant que la substance en soi, est nécessairement la substance de tout, de la pierre et d'une goutte d'eau, du chien, du héros et du sage. Ainsi, dans le monde ancien, sous Julien, par exemple, le même homme était à la fois professeur à l'école d'Athènes et gardien du temple de Minerve ou de Cybèle, tour à tour chargé d'obscurcir et de subtiliser le *Timée* et la *République*, et de déployer aux yeux de la multitude, soit le voile sacré, soit la châsse de la Bonne-Déesse, et dans l'une et l'autre fonction, prêtre ou philosophe, en imposant aux autres et à lui-même, entreprenant de monter au-dessus de l'esprit humain et tombant misérablement au-dessous, payant, en quelque sorte, la rançon d'une métaphysique inintelligible en se prêtant aux superstitions les plus grossières.

« Lorsque la religion chrétienne triompha, elle rangea l'humanité sous une discipline sévère qui mit un frein à ce déplorable mysticisme. Mais combien de fois n'a-t-il pas ramené, sous le règne de la religion de l'esprit, toutes les extravagances des religions de la nature ! Il devait surtout reparaître à la reconnaissance des écoles et du génie du paganisme, au XVI[e] siècle, quand l'esprit humain avait rompu avec la philosophie du moyen âge, sans être encore parvenu à la philosophie moderne. Les Paracelse, les Van Helmont renouvelèrent les Apollonius et les Jamblique, abusant de quelques connaissances chimiques et médicales, comme ceux-ci avaient abusé de la méthode socratique et platonicienne, altérée dans son caractère et détournée de son véritable objet. Et même en plein XVIII[e] siècle, Swedenborg n'a-t-il pas uni en sa personne un mysticisme exalté et une sorte de magie, frayant ainsi la route à des insensés qui me contestent le matin les preuves les plus solides et les plus autorisées de l'existence de l'âme et de Dieu, et me proposent le soir de me faire voir autrement que par mes yeux, de me faire ouïr autrement que par mes oreilles, de faire usage de toutes mes facultés autrement que par leurs organes naturels, me promettant une science surhumaine, à la condition d'abord de perdre la conscience, la pensée, la liberté, la mémoire, tout ce qui me constitue être intelligent et moral. Je saurai tout alors, mais à ce prix que je ne saurai rien de ce que je saurai. Je m'élèverai dans un monde merveilleux, qu'éveillé et de sens rassis je ne puis pas même soupçonner, et dont ensuite il ne me restera aucun souvenir : mysticisme à la fois chimérique et matériel qui pervertit tout ensemble la psychologie et la physiologie ; extase imbécile, renouvelée sans génie de l'extase alexandrine ; extravagance qui n'a pas même le mérite d'un peu de nouveauté, et que l'histoire voit reparaître à toutes les époques d'ambition et d'impuissance.

« Voilà où l'on en vient, quand on veut sortir des conditions imposées à la nature humaine. Charron l'a dit le premier, et, après lui, on l'a répété mille fois : « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Cette prétention superbe d'apercevoir l'invisible et de communiquer avec Dieu est une chimère de l'orgueil qu'il n'est pas possible de réaliser ; et, le fût-il, cette chimère réalisée serait la dégradation de l'intelligence. Le remède

à une telle folie est une théorie de la raison, de ce qu'elle peut et de ce qu'elle ne peut pas, de la raison enveloppée d'abord dans l'exercice des sens, puis s'élevant aux idées universelles et nécessaires, les rapportant à leur principe, à un être fini et en même temps réel et substantiel, dont elle conçoit l'existence, mais dont il lui est interdit à jamais de pénétrer et de comprendre la nature. Toute évocation est un délire impie. Si même le sentiment accompagne et vivifie les intuitions sublimes de la raison, il ne faut pas confondre ces deux ordres de fait, encore bien moins étouffer la raison dans le sentiment. Entre un être fini tel que l'homme, et Dieu, substance absolue et infinie, il y a le double intermédiaire et de ce magnifique univers exposé à nos regards, et de ces vérités merveilleuses que les sens n'atteignent pas, que la raison conçoit, mais qu'elle n'a point faites pas plus que l'œil ne fait les beautés qu'il aperçoit. Le seul moyen qui nous soit donné de nous élever jusqu'à l'Être des êtres, c'est de nous rapprocher le plus qu'il nous est possible du divin intermédiaire, c'est-à-dire de nous consacrer à l'étude et à l'amour de la vérité, et à la contemplation et à la reproduction du beau, surtout à la pratique du bien. »

MYTHOLOGIE. On désigne ainsi l'ensemble des récits fabuleux qui forment en partie le fond de la religion de tous les peuples, à l'origine de leur histoire. L'exposition et l'interprétation des mythes ont été, depuis un demi-siècle surtout, l'objet de savantes recherches. On a senti combien cette étude, si curieuse en elle-même, a d'importance par ses rapports avec la littérature, l'art, la religion et toutes les origines de l'histoire. La philosophie ne pouvait rester indifférente ni étrangère à ces travaux. Nous ne croyons pas exagérer la part qu'elle y a prise, en disant qu'elle les a provoqués, inspirés et dirigés comme elle en a systématisé les résultats. La philosophie de l'histoire surtout, cette science toute nouvelle, a dû exciter un vif et universel intérêt pour tout ce qui est relatif aux croyances primitives de l'humanité. Les esprits une fois fortement saisis de ces questions, l'érudition archéologique et la philologie ne pouvaient manquer d'entrer avec ardeur dans la voie qu'elles ont parcourue avec tant de succès et d'éclat. Sans vouloir embrasser les résultats généraux de ce développement de la pensée contemporaine, ce que ne comporterait pas cet article, nous examinerons rapidement : 1° la nature des mythes, leur origine et leur formation ; 2° les rapports de la mythologie avec l'art et avec la philosophie ; 3° nous jetterons un coup d'œil sur les différentes manières de comprendre le sens des mythes et sur la méthode qui doit présider à leur interprétation.

Longtemps on n'a vu, dans la mythologie des peuples anciens, et en particulier dans les fables de la Grèce, qu'un recueil de fictions brillantes nées de l'imagination des poëtes, ou des mensonges forgés par les prêtres dans le but de tromper la foule ignorante et superstitieuse. Tant que cette opinion a prévalu, la mythologie n'a pas été prise au sérieux. A quoi bon s'occuper de ces fantaisies bizarres, de ces contes absurdes dont s'amuse la crédulité des peuples dans leur enfance? Tout au plus la mythologie pouvait-elle offrir quelque importance, parce que la poésie et l'art lui empruntent souvent leurs su-

jets. Toutefois on a fini par comprendre que beaucoup renferment un sens profond, que de grandes vérités y sont le voile d'une allégorie fine et ingénieuse. A mesure que plus avant dans l'étude des mythes, on y a découvert de sur la nature et les lois du monde physique, le souven événements historiques, des préceptes de morale d'une h des aperçus profonds sur la divinité et ses attributs, sur l' et ses destinées, en un mot toute une science cachée au symboles et de ces récits. Après en avoir d'abord fait ho ques-uns, on a vu qu'il fallait y reconnaître l'œuvre de et le génie de tout un peuple, un abrégé de ses idées et tion. On s'est convaincu, de plus, que cette science mys en partie, aussi bien un secret pour ceux qui l'avaient f le vulgaire dont elle formait la croyance. Les prêtres n' que les interprètes de la pensée populaire, et si quelques légiés s'étaient élevés plus haut que les autres et avaien vérité par la force de leur génie, ce n'était point en sui cédés analogues à ceux par lesquels se fait aujourd'hu l'inspiration y avait eu plus de part que la réflexion. Ce n des conceptions abstraites, élaborées par les procédés art nalyse et du raisonnement; mais un résultat de l'intuiti templation des choses, ou du mouvement de la pensée h sant à ses propres lois et atteignant par la vertu qui lui e plus hautes vérités. De même, on a compris que, dans toutes spontanées de l'intelligence, la forme ne devait pa du fond. Dans ce produit mixte des facultés humaines mis fois et fortement ébranlées, l'imagination, éveillée en mê la raison et travaillant de concert avec elle, avait invent mage, le récit, non afin de revêtir une pensée générale d'u figurée, mais par une sorte d'instinct qui pousse l'espri pable de concevoir la vérité abstraite à se représenter se sous une apparence visible, concrète, vivante et dramati bole et le récit font ainsi corps avec le précepte, le do religieuse qu'ils recèlent. Les deux termes sont fondus pénètrent, sans que l'esprit puisse se les représenter isol

Telle est la nature et l'origine des symboles religieux Le mythe se distingue du *symbole* en ce que celui-ci muette, un emblème visible qui offre à l'esprit, en quel pables de le frapper vivement, la pensée tout entière; c blage de formes plus ou moins significatives qui rende manière imparfaite, mais simultanée (σύμβολον). Le est un récit plus ou moins développé et successif, une forgée à plaisir, comme on le verra, non pas racont même, comme événement réel, mais dans le but d'e que chose de plus général, une loi de la nature, u moral, une idée religieuse dont les phases réponde moments de l'action; le tout mêlé de conceptions arbi dents fortuits ordinairement empruntés aux circonsta telles où le mythe a pris naissance, et qu'il est difficile d de désigner avec certitude. D'un autre côté, le mythe a ce

allégorie que, comme elle, il exprime une idée générale; il en diffère en ce que dans l'allégorie l'idée préexistait à la forme, que la forme a été cherchée et trouvée pour répondre à l'idée, et lui a été ajoutée après coup. L'allégorie doit sa naissance à un procédé réfléchi et artificiel; elle n'est pas le fruit de la spontanéité et de l'inspiration comme le symbole et le mythe. Il suit de là qu'il est beaucoup plus facile de pénétrer le sens de l'allégorie, d'en dégager la pensée, de la présenter d'une manière abstraite et générale; tandis que dans le mythe et le symbole, l'image et la pensée sont étroitement unies, parce qu'elles ont été élaborées ensemble, qu'elles sont sorties du même travail spirituel et de l'action combinée de plusieurs facultés. C'est là ce qui a trompé beaucoup d'esprits distingués, et Winckelmann en particulier. La même erreur se rencontre chez Bacon, qui, dans son traité *de la sagesse des anciens*, a, le premier, jeté un regard profond sur le sens caché des mythes de l'antiquité païenne. Cette méprise avait déjà été commise par les stoïciens et les alexandrins qui confondirent le mythe philosophique, véritable allégorie, avec le mythe réel. Dans celui-ci, il n'y a quelque chose de caché pour l'inventeur lui-même; il est essentiellement exotérique. Son interprétation est postérieure à sa création; et s'il devient ésoterique, c'est que plus tard il est interprété philosophiquement. Mais alors il perd son caractère, et de mythe devient une allégorie philosophique. L'esprit a brisé la lettre, souvent altéré le sens, et lui a donné un sens supérieur et abstrait. Ainsi ont fait les alexandrins pour tous les mythes de l'antiquité orientale et grecque.

La formation des mythes est un sujet qui ne peut guère se ramener à des règles générales et à des principes fixes. « Qui pourrait, dit Creuzer, énumérer les innombrables causes qui donnent naissance à un mythe, surtout quand il vient à se rencontrer avec une tradition héroïque? » Tantôt c'est un service éclatant rendu par un personnage réel dont la reconnaissance des peuples perpétue le souvenir. Des fêtes sont instituées en son honneur. Lui-même apparaît comme un être supérieur, un fils des dieux; il se forme une tradition qui va s'embellissant et s'agrandissant de plus en plus. Voilà le mythe historique; voilà la tradition, cette fille aînée de l'histoire. Plus souvent le mythe a sa source dans des causes physiques. Les forces secrètes de la nature, son pouvoir mystérieux de produire et d'organiser les êtres, ce souffle de vie qui les pénètre, en excitant plus que tout le reste la réflexion de ces hommes primitifs, eux-mêmes encore étroitement unis à la nature et soumis à des impressions immédiates, fournirent la plus abondante matière aux fictions mythologiques. La langue fut aussi une mère féconde de dieux. Comme elle était extrêmement figurée et toute remplie d'images, elle dut souvent, en passant d'une peuplade à l'autre, prendre un aspect singulier et étrange. Telle ou telle expression cessa d'être comprise, et l'on inventa des mythes pour éclaircir ces malentendus. Et les symboles avec leurs voiles épais, et les hiéroglyphes avec leurs impénétrables mystères, quelle source nouvelle et inépuisable de traditions mythiques, surtout quand le génie des Orientaux entra en contact avec l'esprit mobile des Grecs! L'architecture et la sculpture hiéroglyphique des Egyptiens, interrogées par des imaginations toutes magiques, produisirent, à elles seules, des essaims de

(*Voyez* Creuzer, *Symbolique*; trad. par M. Guigniaut; introd. p. 37 et suiv.)

Le même auteur essaye de classer les mythes. Il les ramène à deux branches principales : le mythe *traditionnel* ou historique qui renferme d'anciens événements, et celui qui se compose d'anciennes croyances, de dogmes religieux, de leçons, de préceptes de tout genre. Ces deux branches se divisent elles-mêmes en plusieurs rameaux. La branche historique comprend les traditions étrangères, des faits de l'histoire primitive, les récits de navigateurs, les événements nationaux, les émigrations d'une tribu, la fondation d'une ville, les destinées illustres des anciennes familles de rois, etc. La seconde branche renferme plusieurs objets divers. Chez les nations de l'antiquité, toute croyance, toute connaissance un peu relevée rentrait dans le vaste sein de la religion; de là les mythes *théologiques* qui contiennent les croyances relatives à la nature de la Divinité; puis les mythes *moraux* dont la morale fait le fond; les mythes où sont consignées les premières observations sur la nature, particulièrement sur les astres, les mythes *physiques* et *astronomiques*; enfin ceux qui trahissent un plus haut développement de la pensée, qui renferment les spéculations métaphysiques des anciens sages. A ces derniers, surtout, convient le nom de *philosophèmes*, donné à tort à tous ceux qui figurent dans cette seconde catégorie.

Ces divisions, du reste, ainsi que l'observe l'illustre savant, sont un peu artificielles. Il est bien rare que les mythes soient ainsi distincts et séparés, ils se pénètrent les uns les autres et se confondent presque toujours entre eux. « La mythologie, dit-il (*ubi supra*), est comme un grand arbre dont les branches et les rameaux croissent et s'entrelacent en tout sens, étendant de toutes parts, avec leur feuillage épais, le luxe un peu sauvage des fleurs et des fruits les plus multipliés. »

Si après avoir pris le mythe à sa naissance, dans ses diverses origines et ses espèces différentes, on veut le suivre dans sa formation, observer la gradation de son développement, cette tâche est bien plus difficile encore. Sa marche néanmoins est assujettie à certaines lois, mais qui jusqu'à présent ont été imparfaitement déterminées. L'auteur de la *Symbolique* ose à peine se hasarder dans cette voie. C'est la partie faible et timide de son livre. Elle réclamait avec un esprit plus philosophique des connaissances qui peut-être seront toujours incomplètes à cet égard. Il y a une certaine simultanéité, mais aussi un ordre successif dans le développement des éléments qui composent un mythe ou un ensemble de mythes. La partie métaphysique ne se développe pas la première, il en est de même de celle qui contient les hautes et pures idées de la morale et du droit. L'histoire est presque nulle à l'origine. Les spéculations astronomiques et physiques exigent des habitudes de contemplation oisive, qui supposent un climat favorable. On doit donc tenir compte, non-seulement du génie particulier de chaque peuple et de son degré de civilisation plus ou moins avancé, mais des circonstances locales, des communications avec les autres peuples. Quoi qu'il en soit, le mythe, après s'être développé sous l'influence de toutes ses causes et avoir parcouru différentes phases, finit par s'altérer soit par son contact avec d'autres mythes, soit par l'influence de la poésie et de la

ilosophie. Creuzer marque très-bien les deux points extrêmes, sans sayer de fixer les intermédiaires. Ces deux points sont le symbole ligieux et l'épopée proprement dite. A l'origine, le mythe est un mbole muet expliqué par un prêtre ou par l'imagination populaire. devient un récit, une narration plus ou moins développée substituée la formule sacerdotale, sèche, rude, profonde, pleine de sens, mais ncise et énigmatique. Le symbole ainsi interprété et transformé en cit, perd sa sublimité, sa profondeur, et aussi la bizarrerie et l'obscuté de l'expression. Plus tard, et après s'être développé dans le sens ligieux, le mythe se dépouille tout à fait de ses formes rudes et sévres : le chant lui vient en aide. L'épopée qui naît de l'alliance du chant rec le récit, le pénètre d'un esprit nouveau et tout poétique. Le éveloppement est son essence et le goût sa loi. Auparavant il faut, est vrai, passer par ces vastes compositions à la fois cosmogoniies et épiques, où sont mêlés et confondus les éléments de toute une vilisation, et auxquelles la religion et la poésie ont travaillé de conrt; mais enfin le mythe, en se teignant de plus en plus des couleurs l'imagination, perd son sens religieux et s'associe avec le beau. ombé de sa sphère propre dans celle de l'art et de la poésie, il obéit d'autres lois. C'est surtout chez les Grecs que cette transformation st opérée de la manière la plus brillante.

Mais essayons de déterminer avec plus de précision que ne l'a fait uteur de la *Symbolique*, ce passage de la mythologie à la poésie, et marquer nettement les différences qui les séparent. La ligne de marcation est difficile à tirer, principalement en Grèce, où la ésie naît de la mythologie, et où toutes deux se pénètrent si en qu'elles finissent par s'identifier complétement. Toutefois, si l'on ut faire attention à la nature, à l'origine et aux règles de l'art, on y couvre des caractères essentiels, qui permettent de discerner ses éations propres des représentations mythologiques.

La mythologie est née du besoin de représenter par des emblèmes, s récits et des fables, les idées qui forment le fond de toute religion, lois de la nature, les attributs de Dieu, les vérités morales ou des ditions relatives aux événements des premiers âges de l'humanité. ces idées et ces faits traditionnels, elle les exprime et les développe us des actions et sous la figure de personnages que l'imagination inte, dans l'unique but de traduire ses conceptions par des formes nsibles, ne pouvant ni les saisir ni les exposer d'une manière abstraite, nérale et positive. Elle s'inquiète donc peu de savoir si ces récits et s événements qui les remplissent sont conçus et présentés de manière satisfaire aux règles de la vraisemblance, de la proportion et de l'harmonie. Loin de là, comme il s'agit d'exprimer l'infini ou le surnaturel, magination se tourmente à inventer des formes bizarres, des événements merveilleux, extraordinaires, absurdes et invraisemblables. Veutle représenter une loi physique comme la génération des êtres, elle ne aindra pas d'employer les images les plus grossières et de descendre intement dans les détails les plus obscènes. Quelquefois, quand l'idée t confuse, le récit manquera de suite, d'ordre et de clarté, il se perdra ns le fantastique, l'abstrus, l'inintelligible; ce qui lui donne d'autant us une apparence de profondeur et de mystère. Partout l'absence de

mesure à la fois et de liberté. Il n'en est pas ainsi des créations véritables de l'art et de la poésie. L'art est né de l'idée du beau et du besoin de la réaliser; il travaille uniquement dans ce but et y subordonne tout le reste; il faut donc qu'il observe certaines lois, qu'il choisisse une idée déterminée et la rende capable de revêtir une forme également précise, qu'il les proportionne l'une à l'autre et les combine harmonieusement. Dès lors, s'il s'empare d'un mythe, il commence par en altérer le fond; il soumet l'infini lui-même à la mesure, le réduit à des proportions finies. Comme il n'y a rien de plus clair à la fois et qui réponde mieux à son but, celui de nous intéresser, que la représentation de l'homme, de ses idées, de son caractère et de ses passions, il ramène tous les autres éléments, physiques, astronomiques, métaphysiques, à l'élément humain; il est essentiellement anthropomorphique. Il l'est doublement par le fond et par la forme; car il n'y a que la forme humaine, belle, harmonieuse, expressive, qui puisse représenter le fond moral et intellectuel que l'homme porte en lui-même. De là, des personnages nouveaux, des divinités qui dans leurs actions et leur caractères, comme dans leur figure, leur maintien et tout leur extérieur, reproduisent l'idéal de la vie humaine et les belles proportions du corps humain. Adieu donc le sens profond et multiple des vieux symboles et des mythes primitifs. Le mythe s'évanouit dans la fable libre, mensongère, quelquefois capricieuse et frivole, mais toujours brillante, belle et gracieuse, vivant tableau des passions et aussi des idées qui font agir les hommes. L'olympe devient un théâtre où se joue perpétuellement le drame idéalisé de la vie humaine. Les personnages mythologiques s'animent, s'individualisent et s'humanisent; leur caractère se prononce, se détermine et se déploie dans une multitude d'actions, d'aventures plus ou moins intéressantes et dramatiques, mais où le sens religieux s'efface de plus en plus et laisse à peine après lui quelques traces équivoques. C'est ainsi que naît l'épopée véritable, qui se distingue de l'épopée mythologique ou du mythe héroïque, comme les représentations idéales de la sculpture et de la peinture des vieux symboles, des emblèmes grossiers du culte primitif. Tels sont les poëmes d'Homère et d'Hésiode, et surtout l'épopée homérique. La mythologie nous y apparaît tellement transformée, qu'Hérodote a pu dire que chez les Grecs les poëtes avaient créé les dieux. Dans l'anthropomorphisme grec, religion toute poétique, l'homme est réellement la mesure de toutes choses; c'est par là que ces représentations et ces fables forment un si frappant contraste avec les symboles du naturalisme oriental et avec les vieux mythes du culte primitif qui ont servi aux poëtes de textes et de sujets. Ceux-ci les ont façonnés avec toute la liberté de leur génie, conformément aux règles du beau et du goût, sans beaucoup de souci du sens religieux et de la tradition.

Quant aux limites qui séparent la mythologie de la philosophie, elles ne sont pas moins faciles à tracer. Les mythes, on l'a vu, renferment un sens plus ou moins profond et qu'on pourrait appeler philosophique; mais ce sens reste en partie caché pour ceux-là même qui l'ont découvert et l'ont exprimé sous cette forme : ils n'auraient pu ni le concevoir d'une manière abstraite, ni l'exprimer dans le langage éga-

it abstrait qui convient à la science. La raison et l'imagination encore ici attachées au même joug. La figure et l'idée ne font et sont inséparables. Le voile ne peut tomber tout à fait devant yeux de l'initié. Il y a toujours dans le symbole et le mythe quelque chose d'obscur et d'énigmatique que le prêtre lui-même ne saurait pénétrer ni expliquer. C'est ainsi qu'il faut entendre cette antique sagesse sacerdotale, si bien renfermée dans les sanctuaires qu'elle n'a pu sortir. Elle était si profonde qu'elle fut un mystère, même pour ceux qui en étaient les inventeurs et les dépositaires. On sent que le souffle de l'inspiration a passé par là, on entrevoit de grandes idées, mais la pensée reste vague parce qu'elle ne sait se limiter; elle est exprimée dans un langage grandiose et représentée par des images vives et des scènes intéressantes, mais elle n'arrive pas à se résumer et à se formuler nettement, parce qu'elle n'a pas une conscience claire, réfléchie d'elle-même. Il ne faudrait donc pas chercher dans ces mythes un système d'idées abstraites, liées et enchaînées par des rapports logiques, rien qui ressemble à un système de philosophie. Ce qu'il faut y voir, c'est un ensemble de conceptions et de croyances coordonnées entre elles par les lois naturelles de la pensée, et revêtues d'une forme qui est inséparable du fond. C'est là ce qui a trompé les historiens qui, comme Brucker, ont cru trouver les vraies origines de la philosophie dans les fables mythologiques des anciens peuples, et se sont fait un devoir d'interroger tous les sanctuaires. C'est confondre deux développements différents de la pensée humaine, les procédés de la science et de la réflexion, avec les intuitions spontanées de la raison et de l'imagination.

Toutefois, on ne peut nier que dans les mythes des nations les plus avancées en civilisation, telles que ceux de la Perse, de la Chaldée et de l'Egypte, on ne rencontre des traces de spéculation, des conceptions abstraites, des essais de systèmes et les origines de toutes les sciences. Ce sont les mythes que l'on a appelés philosophèmes; mais ces mythes, vraiment sacerdotaux et d'un caractère plus ésotérique, se distinguent encore des systèmes philosophiques en ce que le mélange de la forme et du fond subsiste toujours, et que le mythe ou le symbole, en se rapprochant de l'allégorie, n'arrive pas à la formule abstraite. Il conserve son caractère équivoque, énigmatique et figuré. Il n'a pas, non plus, à un degré suffisant, la régularité systématique d'un tout exact et développé comme un ensemble de conséquences dérivant d'un même principe. Enfin, ces conceptions sont anonymes, elles ne sont pas données comme le résultat d'une recherche personnelle, d'un travail individuel de la pensée, mais tantôt comme une révélation, tantôt comme un ensemble d'observations indiquant le travail collectif, le développement intellectuel d'une caste tout entière. Ce sont là de profondes différences qui ne permettent pas de confondre les productions mythologiques, même de l'ordre le plus élevé, avec les monuments de la science et de la philosophie.

Nous rencontrons cependant l'emploi rare du mythe, même au milieu des œuvres de la philosophie. On sait, par exemple, l'usage qu'en fait Platon dans plusieurs de ses dialogues; mais d'abord ce n'est qu'un incident, un épisode : il occupe une place étroite et secondaire.

Platon ne s'en sert que quand sa pensée, après avoir épuisé toutes les ressources de l'analyse et de la dialectique pour arriver à la solution d'un de ces problèmes qui dépassent toujours par quelque côté la portée de l'intelligence humaine, s'arrête devant les ténèbres de l'incompréhensible et du mystère. Le mythe joue ici un rôle exceptionnel; il n'est employé qu'en désespoir de cause et comme pis-aller. Puis, il n'est même pris au sérieux : il n'est là que pour prêter une forme à une pensée générale, que personne ne confond avec le récit lui-même. Enfin, ainsi restreint et subordonné, il subit une autre transformation que lui impose la pensée philosophique : il est ramené à un sens particulier, prévu, que veut lui faire signifier le philosophe, sens tantôt exclusivement moral comme dans le *Gorgias* et la *République*, tantôt astronomique et cosmogonique comme dans le *Timée*. Le mythe ne conserve donc plus rien qui le distingue, ni sa profondeur énigmatique, ni la diversité de ses sens, ni l'union de la forme et de l'idée, ni son indépendance. Il subit toutes les lois de la pensée philosophique, sans compter celles de l'art et du goût qui, dans Platon surtout, ne sont jamais séparées des premières.

On voit, d'après cela, de quelle façon et dans quel esprit doit être faite cette entreprise si difficile et si délicate de l'interprétation des mythes, et pourquoi la méthode qui doit s'y appliquer n'a été trouvée et pratiquée qu'après plusieurs essais malheureux ou imparfaits, dominés qu'étaient leurs auteurs par tel ou tel point de vue exclusif et partant faux; pourquoi enfin cette méthode, quoique conçue dans des vues plus larges et soutenue par une plus profonde érudition, sera toujours défectueuse par un côté.

On doit distinguer dans le mythe le fond et la forme, la lettre et l'esprit, le récit et le dogme, la pensée cachée qui en forme la substance et la signification. Il faut donc, 1° ne pas altérer l'esprit et cependant le dégager, le traduire, et pour cela le comprendre mieux qu'il n'a été compris par l'antiquité elle-même, l'amener à la clarté du jour; donner à la pensée une forme plus haute, celle de la réflexion. Quoi qu'on dise, cette opération est permise, c'est en elle que consiste la véritable interprétation des symboles et des fables mythologiques; mais elle est extrêmement délicate. Il faut se garder, sous la foi de certaines analogies, de prêter à l'antiquité des idées qui ne sont pas les siennes. 2° Il ne faut pas, non plus, faire violence à la lettre, on doit en soigner, autant que possible, son origine, les causes qui ont présidé à sa formation et l'ont modifiée dans le cours de ses mobiles destinées. Ce n'est qu'à des mains délicates et sûres qu'il est permis de toucher à ce tissu brillant et léger de la tradition, d'en dérouler la trame et d'en démêler tous les fils, de retrouver ainsi les accidents perdus de la vie des peuples joints aux reflets de la nature physique. De là, deux portes ouvertes à l'arbitraire. Et l'on peut conclure que jamais cette étude ne sera complétement satisfaisante pour les esprits sévères, pas plus que la science des étymologies qui ouvre également une libre carrière à la subtilité des philologues.

Il y a néanmoins ici des règles et des principes fixes qu'il est nécessaire de constater et de ne pas perdre de vue. C'est faute d'avoir observé ces règles que la plupart de ceux qui se sont mêlés de l'inter-

tion des mythes sont tombés dans de si graves méprises. Le fond ythes est complexe, et cela est ordinairement vrai pour chacun comme pour leur ensemble. C'est la pensée de tout un peuple, ses connaissances sur le monde, sur Dieu, sur l'homme; propre histoire condensée dans un récit dont les diverses offrent un sens plus ou moins approprié à chacun de ces di- points de vue physique, astronomique, moral, religieux ou hysique. On peut donc être tellement frappé d'un de ces cô- en préoccuper tellement, que l'on néglige tous les autres ou les subordonne à son point de vue favori. De là les divers es d'interprétation mythologique que l'on rencontre dans l'his- qui varient selon le temps, l'esprit particulier des écoles ou des s. Le plus ancien de ces systèmes est celui d'Evhémère, et qui son nom. Evhémère ne voyait dans les mythes de l'antiquité que l'apothéose des grands personnages de l'histoire, législa- rois, conquérants; on sait qu'il prétendait montrer le tombeau piter en Crète. Le point de vue astronomique a été développé, au siècle, par Dupuis dans son grand ouvrage sur l'*Origine de tous les* , où il met au service de cette opinion étroite toutes les ressources i fournit la science moderne jointe à une vaste érudition. Bou- , dans *l'Antiquité dévoilée*, émet une idée analogue, mais plus te encore. Ces traditions, selon lui, nous retracent le souvenir ndes catastrophes qui ont bouleversé la face du globe aux épo- rimitives. Ce sont, en même temps, des monuments de l'effroi t saisie l'imagination des peuples à la vue de ses désastres, et crainte de leur retour. D'autres ont fait principalement ressortir e sens particulier de ces mythes la loi de la génération et de la ction des êtres qui, en effet, domine dans certains cultes et à un moment de l'histoire religieuse des peuples de l'Orient. Quand ttache à la mythologie grecque et que l'on considère le côté hu- et passionné qui distingue le caractère de ces divinités et les res assez scandaleuses racontées à leur sujet, il est naturel de passions humaines divinisées, personnifiées dans ces dieux à humaine, si rapprochés de nous par les mobiles qui les font agir, actions qu'on leur attribue, et leur destinée si peu différente de des simples mortels. La mythologie sera représentée alors comme apothéose des passions. Quoique ce point de vue ait été celui des de l'Eglise et soit resté celui de la plupart des théologiens, il n'est moins faux que les précédents. On conçoit qu'il ait prévalu dans premiers siècles de l'Eglise, pendant ou après la lutte du christia- contre le paganisme; mais en se dégageant de ces préoccupations pénétrant plus avant, on est arrivé à reconnaître que dans ces , dont plusieurs sont frivoles et d'autres licencieuses, et sous les des personnages divins qui y jouent un rôle, sont exprimés d'une ière non équivoque les plus hautes idées de la conscience humaine, premières notions de la vertu, de la justice, du droit, les bienfaits arts, de l'agriculture, les liens de la famille, les rapports qui ser- t de fondement à la société. On ne peut nier que tel ne soit, à côté e foule d'accessoires, le fond des principaux mythes, ceux d'Her- , de Prométhée, des Euménides et d'un grand nombre de fables

où figurent les grandes divinités du polythéisme : Jupiter et J
Diane, Cérès, Apollon, Minerve, etc. En dégageant le fond et
purifiant des éléments hétérogènes, on arrive à tirer de la myth
des leçons de morale d'une haute sagesse. C'est ce qu'a fait le
Bacon dans son écrit *Sur la sagesse des anciens*, et dans plusieurs
droits de ses autres ouvrages. Beaucoup d'hommes moins ill
mais dont on ne peut pas plus suspecter la foi et l'attachement
au christianisme, que contester l'érudition et les lumières, sont
dans cette voie. C'est dans cet esprit qu'est composée, par exe
toute la partie du *Traité des études* de Rollin qui concerne la my
gie et la poésie ancienne. Enfin, on peut aller plus loin encore
sens moral. Plusieurs de ces mythes recèlent une partie supérie
plus profonde, un sens spéculatif et métaphysique qu'il est diff
ne pas reconnaître. Là se trouvent exprimées des conceptions
haute portée sur Dieu et ses attributs, sur les lois du monde i
tuel, sur la Providence, sur l'âme humaine et ses destinées, son
son avenir, ses migrations. On y voit se dessiner le plan et l'
nance d'un monde invisible d'après lequel est divisé le monde
sont réglés les plus simples détails de la vie. Tel est le côté saisi
par les stoiciens, et qui plus tard fut développé par les alex
Ceux-ci l'exagérèrent au point de ne plus voir dans les fables le
scandaleuses et dans les récits les plus obscènes que des allusio
choses saintes, aux attributs moraux ou métaphysiques de la Di
et de retrouver dans l'ensemble de ces mythes la théorie des i
leur système tout entier. La plupart des sectes mystiques iss
polythéisme ont suivi un mode analogue d'interprétation.

Il est facile de voir que si aucun de ces systèmes n'est complé
faux, aucun, non plus, n'est dans le vrai, parce que la vérité ici c
à embrasser à la fois plusieurs éléments et à leur assigner leur
leur place et leur rang, à les réunir et les coordonner. Ainsi, le
tème le plus vrai sera le moins exclusif, celui dans lequel o
admis tous ces éléments, où l'on aura su leur faire une part
petite ni trop grande, les distinguer sans les séparer, leur a
leur vraie place, non *à priori* et d'après une théorie préconçue,
en consultant la nature de chaque ensemble de mythes et de c
mythe en particulier. Il faudrait ensuite être en état de suiv
mythes dans leur développement et leurs diverses transforma
étudier leurs migrations, leur mélange, leur altération, saisir les
ports et les analogies qui les unissent, comme les différences q
separent des mythes appartenant à d'autres nations ou d'autres
tèmes de civilisation. Dans cette nouvelle carrière, aussi vaste
développement de l'humanité, il y a bien des écueils à éviter
l'esprit systématique qui doit ici se combiner avec une immense é
tion. Outre le danger des généralisations précipitées, il est à cr
que l'on ne prenne pour des influences étrangères ce qui peut ê
résultat des lois identiques de la nature humaine, malgré la div
des temps et des lieux. On arriverait ainsi peut-être à fondre to
mythes et toutes les mythologies particulières dans un système gé
représentant l'universalité des traditions du genre humain, et em
sant le vaste réseau de traditions qui a couvert la surface du gl

une pareille tâche, il faudrait un homme qui fût à la fois profon-
nt versé dans la connaissance des origines de tous les peuples,
à leurs traditions, et doué au plus haut degré de deux autres
és rarement réunies, l'esprit généralisateur et la prudence. Il
utile de dire qu'un tel ouvrage n'existe pas et que les maté-
eux-mêmes ne sont pas rassemblés. Le livre qui, malgré ses im-
ctions, répond le mieux aux premières exigences de cette mé-
est celui de Creuzer. Son mérite principal, indépendamment
science et de l'érudition qui y sont déployées, de la finesse ingé-
et de la profondeur des aperçus, consiste dans la supériorité
estable du point de vue qui lui fait embrasser les divers côtés
alors séparés, isolés, exclusifs. Mais, sans vouloir juger en
es lignes une des plus remarquables productions de ce siècle, il
ile de voir ce qui lui manque et les lacunes que l'auteur lui-
, ainsi que son savant traducteur, ont senties et signalées.
d il ne traite que des religions de l'antiquité, des mythes de l'Asie,
rèce et de l'Italie anciennes. Plusieurs parties sont incomplètes
nécessité d'importantes additions. D'autres chapitres de cette in-
nte histoire des croyances de l'antiquité sont, malgré les efforts
terpète français, restés obscurs et pleins de confusion; ce qui
il faut le dire, à l'excellence même du point de vue. Dans d'autres
s moins solidement traités, un grand nombre d'explications sont
d'hypothèses. Le reproche d'avoir renouvelé la critique des
drins est injuste, mais la tendance métaphysique à laquelle nos
d'outre-Rhin résistent difficilement se fait parfois trop sentir.
t les rapports des mythes entre eux sont superficiellement saisis
qués, et les lois de leur développement restent à déterminer.
qu'il en soit de ces défauts, cette œuvre, que revendiquent à la
rudition et la philosophie, est celle qui représente le plus fidèle-
l'état actuel de la science des mythes. On peut ne citer à côté de
des travaux partiels et spéciaux ou des essais systématiques
lesquels la théorie domine l'érudition.

re l'ouvrage de Creuzer dont la traduction française par M. Gui-
porte le titre de *Religions de l'antiquité considérées principale-
dans leurs formes symboliques et mythologiques*, in-8°, Paris,
les ouvrages les plus remarquables à consulter sont : Dupuis,
es de tous les cultes. — Boulanger, *Antiquité dévoilée*. — Goerres
re des mythes du monde asiatique, in-8°, Heidelberg, 1810
— Wagner, *Idées pour une mythologie générale du monde an-*
in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1807 (all.). — Schelling, *Sur les*
, les traditions historiques et les philosophèmes de l'antiquité,
es Memorabilia de Paulus. Son écrit sur les divinités de Samo-
et les Extraits du cours qu'il professe actuellement à Berlin sur
osophie de la religion. — Voss, *Conte symbolique*, in-8°, Stutt-
(all.). — Baur, *Symbolique et mythologie*, in-8°, ib., 1825 (all.).
O. Müller, *Prolégomènes pour une mythologie scientifique*, in-8°,
gue, 1822 (all.).

le mythe philosophique et platonicien en particulier : Henkius,
atio de philosophia mythica, Platonis præcipue, in-4°, Helmst.,
— Huttner, *de Mythis Platonis*, in-4°, Leipzig, 1788. — Ebe-

rhard, *Sur le but de la philosophie et sur les mythes de Pl*
langes, in-8°, Halle, 1788. — Fraguier, *Dissertation sur l*
Platon fait des poëtes. — Garnier, *de l'Usage que Platon*
fables, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. I
C.

N

NAIGEON (Jacques-André), né à Paris en 1738, mo
même ville le 28 février 1810, fut un des plus fanatiques p
de ce matérialisme étroit et intolérant qui captiva quelque
phes du dernier siècle. Sollicité tour à tour vers toutes les c
l'esprit humain, parce qu'il ne sentait en lui de vocation dé
aucune, il se consacra d'abord aux lettres; on lui attribue
opéra, *les Chinois*, représenté aux Italiens en 1751 ; puis,
esprits entraînés dans une autre voie, il étudia avec la mê
les sciences exactes; enfin, mis en rapport avec la société
d'Holbach, il se prit d'un bel enthousiasme pour la philo
crut la servir d'autant mieux qu'il porterait plus loin en s
passion et le scandale. C'est dire que des deux partis auxqu
son d'Holbach servait alors de centre, le parti des athées e
déistes, Naigeon choisit le dernier. Il lui resta fidèle toute
sans se douter des aperçus variés ou des sombres horizons
telligence égarée, mais élevée cependant, peut découvrir d
grat système, il ne s'y fit un nom que par les qualités qui
les esprits vulgaires, l'emportement et l'obstination. C'est a
que Chénier l'appelle un *athée inquisiteur*. Sa liaison avec Di
il formait, avec Damilaville et Grimm, l'auditoire habituel
pour beaucoup dans le choix de son opinion. Diderot était po
pas un ami, non pas un maître, mais la personnification de
de la vertu et de l'éloquence, le dernier terme de la perfectio
Il ne jurait que par son nom, ne parlait que d'après les sou
emportait de ses entretiens, n'écrivait que sous son inspir
dictée, et copiait jusqu'à son geste et sa voix. Aussi ne che
ses œuvres aucune idée qui lui appartienne, aucune réflexi
soit propre. Il ne fut, malgré ses prétentions à la profondeur
sée et de l'érudition, qu'un éditeur, un compilateur, un traduct
mença sa carrière philosophique par quelques articles de l'*En*
au nombre desquels est l'article *Ame*; mais il ne lui fut point
faire connaître toute sa pensée. En 1768, il publia son prem
feste contre le chistianisme. C'est un pamphlet à la maniè
d'Holbach, dont d'Holbach lui-même a fourni le dernier c
qui est intitulé : *Le Militaire philosophe, ou Difficultés sur*
proposées au P. Malebranche, in-12, Londres (Amst.). Un
il fit paraître la traduction française du traité de Crellius, *d*
rance dans la religion ou de la Liberté de conscience (*Vi*

lonis libertate). Cette traduction avait déjà été mise au jour, en ', par le ministre protestant Lecène; mais Naigeon la retoucha et init *l'Intolérance convaincue de crime et de folie*, de d'Holbach, ;, Londres (Amst.), 1769. C'est lui encore qui, en 1770, réunit le titre commun de *Recueil philosophique ou Mélange de pièces sur ligion et la morale*, quinze morceaux de différents auteurs, parmi iels on remarque une dissertation sur la suffisance de la religion relle, attribuée à Vauvenargue; une autre sur l'origine des prin- religieux, par Meister; une troisième sur la philosophie, attribuée marsais; des *Réflexions* de Fréret sur l'argument de Pascal et de e en faveur d'une autre vie, et plusieurs manuscrits anonymes où reconnaît la main de d'Holbach ou qui ont été écrits sous son inspi- n (2 vol. in-12, ib.). Lagrange, le traducteur de Lucrèce et le pteur des enfants de d'Holbach, étant mort sans avoir achevé sa ction de Sénèque, Naigeon y mit la dernière main, l'enrichit de et la publia avec *l'Essai de Diderot sur la vie de Sénèque* (7 vol. l, Paris, 1778-79). Il est l'auteur du *Discours préliminaire* de la *ction des moralistes*, publiée par Didot en 1782, et a fourni à même collection la traduction du *Manuel d'Epictète*. Il prit part, Champfort et La Harpe, aux deux concours ouverts par l'Acadé- le Marseille sur les éloges de Racine et de La Fontaine; mais il a complétement dans cette lutte, et ne voulant pas avoir travaillé in, il fit paraître ses deux essais académiques en tête des éditions a Fontaine et de Racine, destinées à l'usage du Dauphin. Rentrant sa véritable vocation, qui était celle d'éditeur, il publia, en 1788, *nciliateur* de Turgot, et, deux ans après, les *Eléments de mo- universelle* du baron d'Holbach (in-18, Paris, 1790), dans lequel ort venait de lui enlever un ami de vingt-cinq ans et que, selon ropres expressions, « il aimait, respectait et pleurait comme son . » L'Assemblée constituante était alors réunie et s'occupait de la se déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Naigeon fit ire une adresse où il lui demandait d'écarter de cette déclaration idée de religion, et d'y faire entrer la liberté absolue d'exprimer nsée, soit par la parole, soit par la presse. L'homme se montre ntier dans ce morceau: non content de s'abandonner à son aveu- mportement contre les prêtres, il accuse de lâcheté et d'hypocrisie es philosophes qui parlent autrement que lui. Chargé pour *l'En- pédie méthodique* de la philosophie ancienne et moderne, il se era à ce recueil (3 vol. in-4°, Paris, chez Panckoucke) de 1791 à . Nous reviendrons tout à l'heure sur cette œuvre. En 1798, il a sa volumineuse édition de Diderot, et il prit part, en 1801, avec le et Bancarel, à celle de J.-J. Rousseau. En 1802, il publia une n de Montaigne, accompagnée d'un commentaire ridicule, où il nd expliquer le vice et la vertu par une *idiosyncrasie* de la sub- e du cerveau. Depuis ce moment jusqu'à sa mort, Naigeon garda ence. Membre de l'Institut national, et incorporé dans la section orale de la classe des Sciences morales et politiques, il ne paraît u'il ait pris la parole au sein de la compagnie dont il faisait partie. emple de Lalande, admonesté publiquement de la part de l'empe- ne contribua pas peu, dit-on, à lui inspirer cette réserve. On

remarque, en effet, que, tant qu'il y a quelque danger à expri
son opinion, Naigeon ne la laisse paraître que sous le voile de l'anony
La seule publication de Naigeon qui mérite de fixer un instant
intérêt, c'est son Recueil de philosophie ancienne et moderne. On
ferait difficilement une idée de l'arbitraire, du désordre de la
et des brutales doctrines qu'il a apportés dans cette compilation, ap
par sa nature à être une encyclopédie complète des systèmes philo
phiques. Il commence, dans son *Discours préliminaire*, par expri
le plus superbe dédain pour ses devanciers, notamment pour Bruck
et une estime sans bornes pour lui-même. Ainsi, après avoir adr
les reproches les plus injustes au savant et consciencieux auteur
l'*Histoire critique de la philosophie*, il ajoute : « Je dis mon avis d'
tant plus librement, que je crois avoir acquis, par une étude réflé
de la philosophie ancienne et par celle de plusieurs sciences sans
quelles il me paraît impossible de l'entendre et de l'éclaircir, le
de juger ceux qui, n'ayant qu'une partie des connaissances et des
struments nécessaires pour débrouiller ce chaos, n'ont fait, dans
certain sens, qu'effleurer la matière, et rendre plus sensible et
pressant le besoin d'un ouvrage où il y ait moins à lire et plus à
prendre. » Un tel langage est d'autant plus déplacé dans sa bouch
que le plus souvent il se borne à copier Diderot, qui lui-même
copié Brucker. A défaut de Diderot, c'est Deleyre qu'il transcrit
l'article *Bacon*, de Brosses dans l'article *Fétichisme*, Saint-Lam
dans l'article *Helvétius*, d'Alembert dans l'article *Dumarsais*, Cond
cet dans les articles *d'Alembert*, *Buffon* et *Pascal*. Quelquefois, ce
les ouvrages mêmes des philosophes dont il parle qu'il se contente
reproduire. C'est ainsi qu'il fait connaître Berkeley, Fréret et Mi
beau. Cependant, il y a aussi des morceaux d'une valeur réelle qui
appartiennent, et parmi lesquels nous citerons en première ligne l'
ticle *Diderot*, puis *Cardan*, *Collins*, *Académiciens* (la deuxième par
la première appartient à Diderot, et la troisième à Roland de Crois
Quant au choix, à l'ordonnance et à la proportion des sujets tr
dans ce recueil, c'est le hasard seul qui semble en avoir décidé,
plutôt la haine fanatique de l'auteur pour tout ce qui heurte son opi
et son enthousiasme non moins aveugle pour tout ce qui lui peut v
en aide. Ainsi, afin d'avoir une occasion de dénoncer les effets dé
rables de la superstition, il mêle sans cesse aux systèmes philosophi
les sectes religieuses les plus obscures et les plus décriées ; et parmi
philosophes, Platon, Socrate, Malebranche, Leibnitz, sont placés
au-dessous de Cardan, de Collins, de Mirabeau, de Fréret, et à
forte raison de Diderot. L'histoire entière du cartésianisme ne tient
le cinquième de la place occupée par Toland, Dumarsais ou tel
écrivain du même ordre. Voltaire et Rousseau sont l'objet d'une o
sion inexplicable. Enfin, tous les honneurs de l'ouvrage, toute l'adm
ration et toutes les sympathies de l'auteur sont pour le curé Mesli
Auprès de cette grande intelligence, Voltaire et d'Alembert ne s
que des esprits pusillanimes et étroits. Ils ne savaient pas que *le pré
cateur le plus éloquent d'un Etat, c'est le bourreau*. Ils ne comprena
pas, ou feignaient de ne pas comprendre, que l'esprit humain n'a j
mais rien conçu de plus profond que ce vœu : « Je voudrais que

...r des rois fût étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres.»
...e critique devient inutile après un tel jugement.

...ATURE. Le mot *nature* (*natura*, φύσις), par son étymologie, ...ime la naissance et la production des êtres. Il a reçu de l'usage ...rand nombre de significations diverses, et qu'on a trop souvent ...ndues ensemble, au grand détriment de la philosophie et des ...ces naturelles. Ces significations peuvent se ranger en deux clas... selon qu'elles concernent la *nature de tel ou tel être*, ou bien la ...re *en général*.

... *Nature de tel ou tel être.*

...°. On nomme *nature* d'un être concret l'ensemble des propriétés ...es de cet être, c'est-à-dire de celles qu'il possède dès le premier ...nt et pendant toute la durée de son existence propre, soit que cet ... naisse, à proprement parler, soit qu'il commence d'être d'une ...ière quelconque. Ainsi une pierre a ses propriétés innées, aussi ... qu'une plante, un animal, ou une âme. En ce sens, la *nature* est ... l'*essence* habituelle et persistante de chaque être contingent.

...°. On nomme *nature* d'un genre ou d'une espèce, l'ensemble des ...riétés innées communes à toute une de ces classes d'êtres. Ainsi ...*natures* des genres ou des espèces sont la même chose que les *es...ces* génériques ou spécifiques.

...°. Enfin, par extension, on nomme *natures* les *essences* des êtres ... l'existence n'a pas de commencement, savoir : l'essence de l'Etre ...el et nécessaire et celles de tous ses attributs, et les essences de ... les êtres abstraits. C'est ainsi qu'on dit la nature de Dieu, la na... de la sagesse divine, la nature du droit, du devoir, de la vertu, ...ature de telle propriété des corps ou de telle loi physique.

...I. *Nature en général.*

...°. On nomme quelquefois *nature* l'ensemble de toutes les forces ... n'appartiennent point à la puissance intelligente exercée par ...mme sur ses semblables ou sur d'autres êtres. C'est ainsi qu'on ...ose la *nature* à l'*art*, et qu'on distingue ce qui vient de l'une ou de ...tre dans le développement des facultés de l'âme, dans les êtres ...ganiques, dans les individus du règne végétal ou du règne animal, ...ans la production des espèces et des variétés appartenant à ces ...x règnes.

...°. On nomme quelquefois *nature* l'ensemble des êtres corporels, ... opposition aux substances incorporelles, c'est-à-dire à Dieu et aux ...s. C'est pourquoi toutes les sciences qui ont pour objet les corps ..., leurs propriétés, leurs changements et leurs lois, ont reçu le ... de *sciences naturelles*.

...°. On a nommé quelquefois *nature* le fait permanent de la produc...n, de la destruction et de la variabilité des corps dans l'univers. ...elquefois ce fait a été personnifié et doué métaphoriquement d'inten...ns, de volontés, de penchants, de qualités morales, et la philoso...ie a quelquefois été dupe de cette métaphore prise au pied de la lettre. ...t ainsi que le mot *nature*, qui était l'expression d'un fait à expli...r, a été considéré abusivement comme l'explication générale de tous ...faits particuliers qui se rapportent à ce fait universel.

4°. Enfin on nomme *nature* la force productrice, destructive ou m difiante qui, soit qu'on la suppose une ou multiple, créée ou incréé intelligente par elle-même ou œuvre aveugle d'une intelligence cré trice, est la cause de tous les changements qui ont lieu dans l'uni versalité des êtres corporels, autrement que par l'intervention im médiate des volontés des hommes et des animaux. Les lois de cet force ou de ces forces sont l'objet principal des *sciences physiqu* Les êtres où ces lois trouvent leur application sont l'objet de l'*histoi naturelle.*

Les trois derniers sens du mot *nature* sont ceux qui ont le pl d'importance en philosophie. C'est d'eux que nous allons nous occupe après avoir remarqué qu'ils sont étroitement liés entre eux, puisqu' est impossible d'étudier des êtres variables sans les considérer da leurs changements, ni de se rendre compte de ces changements sa en chercher les causes, ni de trouver ces causes sans détermin d'abord les lois de ces changements et sans connaître bien les êtres da lesquels ils s'opèrent.

Il ne peut être question de tracer ici, même en abrégé, l'histoi des théories philosophiques sur la *nature.* Tout ce que nous pouvo faire, c'est de signaler les principaux caractères de ces théories da la philosophie grecque et dans la philosophie moderne, et d'indiq brièvement ce que la *philosophie de la nature* doit être pour être vr et utile.

Le problème que les plus anciennes sectes philosophiques de Grèce se sont efforcées de résoudre, c'est celui de l'origine et de l'o dre actuel du monde physique. La philosophie de l'école ionienne a é presque exclusivement une philosophie de la nature. La noti d'une intelligence suprême comme cause première de l'ordre et mouvement n'y apparut qu'avec Hermotime et Anaxagore, qui lui prêtèrent qu'un rôle excessivement restreint. Pour cette école, *nature*, c'est-à-dire la succession des êtres et des phénomènes, est fait qu'il s'agit de comprendre et d'expliquer. Le premier axiome l'école ionique, c'est que rien ne peut naître du néant, que ri de ce qui est ne peut s'anéantir, et que tout commencement d'ê n'est qu'un changement. Ils admettent donc une matière éternelle, q est devenue tout ce que nous voyons, et qui pourra devenir aut chose. Quelle est cette matière? Pour résoudre cette question, apr avoir contemplé l'ensemble de l'univers et tels ou tels détails qui fra pent plus vivement chacun d'eux, les philosophes ioniens se reporte tout d'un coup, par hypothèse, à l'origine des choses; ils devinent quoi consistait la matière primitive, et ils s'efforcent d'expliquer le phases de la formation du monde actuel et ses phénomènes divers, les ramenant tous aux phénomènes qui ont frappé le plus leur atte tion. Ainsi, l'observation comme moyen d'inspiration et comme pré texte, l'hypothèse pour méthode dominante, et la cosmogonie po point de départ, voilà le procédé commun à tous les philosophes l'école d'Ionie. Quant à leurs solutions diverses du problème de la n ture, elles présentent déjà, plus ou moins, deux caractères qui se r trouvent dans toute l'histoire de la philosophie de la nature jusqu'à n jours, et que nous allons définir en peu de mots.

On nomme *mécanistes* les explications physiques tirées exclusivement des formes de l'étendue impénétrable et de la transmission du mouvement. On nomme *dynamistes* les explications physiques qui invoquent l'intervention de certaines forces productrices par elles-mêmes du mouvement ou de tout autre changement dans les corps. Il est bien entendu que les explications physiques peuvent concerner seulement les causes secondes, et que la question de la cause première peut être réservée. Ainsi, les philosophes mécanistes ou dynamistes peuvent également être, soit théistes, soit athées. De même, ils peuvent être *sensualistes* purs, ou *rationalistes* purs, selon la part qu'ils font aux sens et à la raison dans l'acquisition de nos connaissances. L'*idéalisme* étant une doctrine qui refuse plus ou moins la réalité aux choses extérieures à nous, et qui attribue au contraire une réalité concrète aux conceptions mêmes de notre esprit, on peut nommer *physique idéaliste* celle qui nie les corps et leurs phénomènes, ou bien qui, sans les nier, attribue, en totalité ou en partie, la production de ces phénomènes à des êtres idéaux sans substance propre. L'*idéalisme* partiel peut être *matérialiste,* si, outre les corps, il ne reconnaît que des forces idéales, et pas de substances incorporelles; il peut être *spiritualiste,* s'il reconnaît des substances incorporelles, outre les corps et les forces idéales. Le *spiritualisme* peut n'être nullement *idéaliste,* s'il n'admet dans l'univers que des substances incorporelles, des substances corporelles, et des forces qui toutes appartiennent à l'activité d'un de ces deux ordres de substances.

Le *mécanisme pur* est l'opposé de l'*idéalisme :* c'est un *réalisme* étroit et faux, qui sacrifie l'idée de force à celle de substance, tandis que, dans tout être concret, la force et la substance sont inséparablement unies. Il peut être *matérialiste,* s'il considère tous les phénomènes comme physiques. Mais il peut aussi être *spiritualiste*, s'il attribue à une substance incorporelle les phénomènes psychologiques, en niant toutefois la force motrice de l'âme : car, en l'admettant, il ne serait déjà plus le mécanisme pur en physique.

Le *dynamisme,* à moins de renier entièrement l'observation, ne peut manquer de faire une certaine part au *mécanisme* dans l'ordre du monde ; mais il peut la faire beaucoup trop petite. Le *dynamisme idéaliste,* qui substitue des forces idéales à l'activité des substances, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom de *vitalisme,* quand la *vie* est la force idéale qu'il invoque principalement. En supprimant ou obscurcissant la notion des substances individuelles, il tend toujours plus ou moins à effacer la différence essentielle des deux grands ordres de substances, la distinction de l'esprit et de la matière; il se rapproche toujours plus ou moins du matérialisme par ses conséquences. Le *dynamisme non idéaliste,* lorsqu'il exagère le rôle des substances sensibles et intelligentes, soit dans les corps vivants, soit dans l'univers, prend le nom d'*animisme.* Lorsqu'il ne définit pas la nature de ces substances, l'*animisme* touche de près au *vitalisme;* lorsqu'il les considère comme des substances corporelles, il est *matérialiste;* lorsqu'il les considère comme des substances incorporelles, il est *spiritualiste.* Quand le *dynamisme non idéaliste* ne tombe pas dans l'exagération de l'*animisme,* il peut se concilier très-bien, non-

seulement avec le *spiritualisme,* mais avec le *mécanisme* restreint à so rôle légitime ; et c'est à cette conciliation que doit aboutir la vraie phi losophie de la nature.

Cela posé, les systèmes de l'école d'Ionie sont : les uns surtout mé*canistes*, les autres surtout *dynamistes*, sans que leurs auteurs sem blent avoir bien compris la différence de ces deux tendances, entre les quelles l'école se partage, mais sans former deux écoles distinctes.

Les *mécanistes* de l'école d'Ionie, par exemple Anaxagore, Démo crite, considèrent la matière primitive comme un mélange confus d'élé ments invariables, et ils supposent que les corps actuels se sont formé et se forment encore par la réunion des éléments de même espèce, e par des mélanges réguliers d'éléments dissemblables. Mais tout cel n'a pu s'opérer que par le mouvement, qu'il s'agit aussi d'expliquer Démocrite le suppose éternel et indéfiniment transmissible, sans perte par impulsion et par pression. Anaxagore suppose que primitivemen il a été imprimé par une cause intelligente, et il fait ainsi une peti part au dynamisme.

Les *dynamistes* de la même école, par exemple Thalès, Anaxi mène, Héraclite, admettent que la matière primitive consistait en u seul élément constitué par certaines qualités variables, et doué de l puissance de changer de qualités : celles-ci, une fois produites, s propagent par assimilation, et ainsi un élément se transforme *dyna miquement* en un autre. A certaines qualités sont attachés, suivan eux, certains mouvements dans certaines directions, et ainsi la trans mission du mouvement par impulsion ou par pression ne joue qu'u rôle secondaire dans les mouvements généraux des éléments.

Conciliant un certain *dynamisme idéaliste* avec le *mécanisme* comm théorie dominante, Empédocle croit que tous les corps sont formé par le mélange de quatre éléments incapables de se transformer l'u en l'autre; mais il explique les compositions et les décomposition des corps par deux forces motrices idéales, l'amitié, principe d'unit et de rapprochement, et la discorde, principe de multiplicité et d séparation, et par une cause suprême, la nécessité. En même temps Empédocle, de même que Thalès, est *animiste,* sans s'expliquer sur la nature des substances pensantes, auxquelles il prête un rôle exagéré dans la production des phénomènes physiques. L'*animism* de Diogène d'Apollonie est explicitement *matérialiste.* La force motric et pensante dans l'univers est l'intelligence suprême, suivant Anaxa gore, qui, du reste, ne la fait intervenir dans sa physique, générale ment *mécaniste*, que pour produire une impulsion primitive des élé ments. Quant à Archelaüs, il est difficile de dire quels étaient, suivan lui, la nature et le rôle de l'intelligence mêlée à l'air ou au chaos pri mitif des éléments innombrables, ni si le chaud et le froid, puissance motrices nées de ce chaos, étaient pour lui deux éléments corporel le feu et l'eau, ou deux forces idéales, comme le chaud et le froid da le système de Telesio. Pour trouver une large application de l'*animism spiritualiste*, il faut la chercher hors de l'école d'Ionie, chez les py thagoriciens et les platoniciens, qui considèrent l'âme du monde comm une puissance subordonnée à un Dieu extérieur et supérieur au mond

Le *sensualisme* est l'opinion dominante de l'école d'Ionie sur l'origi

: nos connaissances. Cependant, par le *dynamisme idéaliste* et *maté-aliste,* Héraclite arrive au scepticisme en physique. En effet, sous le om de feu, donné au principe du changement perpétuel, il semble voir désigné un être idéal, la puissance même du changement, et non feu corporel, qui figure dans son système comme un des résultats gitifs de cette puissance. Pour lui, la seule chose réelle et persiante, c'est le changement : en conséquence, il rejette le témoignage es sens, en tant qu'ils sembleraient nous montrer des objets stables. uivant lui, les objets particuliers échappent à toute observation par ur variabilité indéfinie, qui exclut toute identité persistante : c'est insi qu'Héraclite se trouve conduit à rejeter les faits les plus évidents es sciences physiques et la certitude de ces sciences. D'un autre côté, *atérialiste* et *mécaniste pur,* Démocrite est forcé d'être infidèle à la octrine sensualiste des ioniens, en invoquant comme premiers prinipes les atomes, qui ne peuvent tomber sous les sens, et dont l'exitence ne peut être révélée que par la raison.

Les deux écoles de la Grande Grèce, opposées à l'école d'Ionie, ont *rationalistes* et *idéalistes*. L'école d'Elée l'est sans aucune mesure. La *nature* est aussi l'objet, au moins nominal, de ses spéculations. Pour les éléates, la *nature* n'est qu'une apparence; la multiplicité, le mouvement et le changement sont impossibles; rien n'existe que l'Etre un, absolu et immuable : la physique est un jeu d'esprit, où chacun peut s'exercer à sa manière, en tâchant toutefois de trouver dans l'harmonie de l'univers une image de l'unité absolue de l'être. L'école d'Elée a influé sur les derniers représentants de l'école d'Ionie, et les atomistes se sont spécialement efforcés de se défendre contre ce scepticisme en physique : c'est l'école d'Elée qui a posé, à titre d'objection, la nécessité du vide pour le mouvement, et celle de la division imitée pour l'étendue. Démocrite a accepté comme vraies ces deux propositions, présentées comme inadmissibles, et pourtant comme inévitales, par l'école rivale.

Moins exclusifs que les éléates dans leur *idéalisme* et dans leur *rationalisme,* les pythagoriciens ont rendu des services plus grands et plus irects à la science de la nature. Ils ont cru pouvoir demander à la aison seule les essences des choses physiques; ils ont cru voir ces essnces dans les nombres; ils ont cru pouvoir trouver *à priori* dans les ropriétés des nombres abstraits les lois et les principes de la nature : 'est pourquoi ils ont prêté aux nombres, outre leurs propriétés réelles, es efficacités imaginaires, sur lesquelles ils ont fondé leurs hypothèses osmologiques, inspirées, du reste, par une contemplation intelligente es phénomènes. Ils ont deviné la nécessité de la physique mathémaque ; ils en ont rencontré quelques heureuses applications, par exemle en acoustique; mais ils en ont ignoré la méthode générale. A leur héorie *dynamiste* de l'efficacité des nombres, ils ont joint, comme ous l'avons dit, l'*animisme* universel, mais en restreignant le pouvoir e l'âme du monde et des âmes des astres par le pouvoir de la nécesté aveugle et de la nature éternelle des éléments. Leur influence a é grande sur la physique d'Empédocle, et, plus tard, sur celle de laton.

Les contradictions des philosophes ioniens, le dogmatisme négatif

des éléates, les objections de ces derniers et d'Héraclite contre la valeur de la perception interne et des données du sens commun, amenèrent le scepticisme universel des sophistes. Contre eux, Socrate fit surtout appel à l'observation interne et à la conscience morale. Il montra la voie à la vraie philosophie; mais il lui ordonna de s'arrêter au seuil des sciences physiques, qu'il regarda comme inutiles et dangereuses. La plupart des écoles socratiques ont suivi ce conseil du maître.

En même temps qu'il restitue à la spéculation philosophique tous ses droits, Platon reconnaît l'utilité de l'étude de la nature; mais, trop imbu des opinions d'Héraclite sur la variabilité indéfinie des corps et de leurs phénomènes, il ne voit guère dans les sciences physiques qu'un exercice d'esprit et un moyen de s'élever à la contemplation des idées pures et des vérités mathématiques, qui sont, suivant lui, les deux seuls objets de la science véritable. Il adopte le théisme des pythagoriciens, d'Anaxagore et de Socrate, et il en développe les conséquences en ce qui concerne les causes finales. Il a pourtant encore le tort de trop restreindre le rôle de ces causes, à l'exemple des pythagoriciens, en faisant dériver du principe de la nécessité aveugle les lois de la matière. Mais en même temps il abuse quelquefois des causes finales, par exemple lorsque, dans la physiologie des corps vivants, il fait agir la Providence par volontés particulières, et non par les lois générales de la nature, dont la Providence est l'auteur; ou bien lorsqu'il a recours à l'*animisme* pour expliquer les révolutions célestes. Il emprunte à Anaxagore et à Démocrite la doctrine de l'inertie absolue de la matière, et aux pythagoriciens la doctrine de l'*animisme* universel, qu'il pourtant il concilie avec une physique en grande partie *mécaniste* : car c'est par l'impulsion et la pression qu'il s'efforce d'expliquer la plupart des phénomènes non astronomiques, et c'est par les formes et les mouvements des corpuscules élémentaires qu'il s'efforce d'expliquer les qualités des corps. Il admet une transformation mutuelle, mais mécanique et géométrique, de trois des quatre éléments l'un en l'autre, par la division des corpuscules élémentaires et par les divers modes d'union de leurs parties : peut-être suit-il en cela l'exemple d'Empédocle, qui déjà, avait admis la divisibilité des quatre espèces de corpuscules. Du reste, dans toutes ces questions, il croit qu'on ne peut aspirer qu'à la vraisemblance, et que la vraie méthode est purement conjecturale, attendu que les objets de la science sont des idées auxquelles les objets réels ne ressemblent que d'une manière imparfaite.

Aristote, au contraire, a prétendu fonder la science de la nature sur des principes certains, et sa physique, plus ou moins comprise, plus ou moins altérée, a régné, avec ou sans partage, jusqu'à l'époque de Galilée, de Bacon et de Descartes. Pour Aristote, l'élément stable et scientifique des choses existe dans les choses elles-mêmes, et nous pouvons l'y découvrir, à l'aide de l'observation sensible, par l'intervention de la raison. Tout en admettant des exceptions à l'accomplissement des lois ordinaires de la nature, il a foi à la stabilité générale de ces lois et au rapport durable des notions générales avec les faits particuliers. C'est là le principe de l'induction dans les sciences naturelles, où, en effet, Aristote a employé quelquefois cette méthode, mais beaucoup trop peu. Le rôle qu'il lui prête n'est guère que préliminaire ou

sidiaire : aussi ne lui donne-t-il qu'une bien petite place dans sa
rique, qui n'est pas une méthode, mais qui lui a semblé pouvoir en
ir lieu pour toutes les sciences proprement dites. Il veut qu'on ob-
rve les êtres corporels et les phénomènes; il veut qu'on les définisse,
on les compare : tel est l'objet de l'histoire naturelle et de la météo-
ogie descriptives, où Aristote et Théophraste ont excellé. Mais ex-
quer l'existence et la production des êtres et des phénomènes, voilà
qu'Aristote considère comme l'objet propre de la science, qui, sui-
nt lui, doit partir des principes nécessaires. L'évidence immédiate,
bien une induction analogique et hâtive qui, outre les vrais prin-
es, lui en fournit d'arbitraires, puis surtout la déduction, qui des-
d de ces principes aux lois des phénomènes, voilà quels sont pour
les procédés principaux des sciences physiques, en tant qu'elles as-
ent à rendre compte des choses. Son erreur fondamentale est de
ire que des lois démontrables *à priori* régissent les phénomènes de
nature. Sa physique est une conséquence et une continuation de sa
losophie première, de sa métaphysique. Elle est profondément *dy-
niste.*

Suivant Aristote, il y a un seul être incorporel, une seule forme
s matière, un seul acte pur, l'intelligence suprême, qui est cause
ciente, mais seulement de sa propre pensée. Par rapport au
nde, elle n'est que cause finale : elle est le bien absolu vers le-
l le monde se porte par sa force propre, non sans quelques écarts
sans quelques défaillances. Tous les êtres, excepté l'Etre suprême,
t constitués par la réunion d'une *matière* entièrement indéterminée,
l'une forme qui est l'ensemble des qualités comprises dans la défini-
n de cet être. Mais les qualités, tant essentielles qu'accidentelles, peu-
t passer d'une matière à une autre par le *mouvement*. Et sous ce
n de *mouvement*, Aristote comprend, non-seulement le changement
lieu (κίνησις κατὰ τόπον), mais le changement de qualité (κίνησις κατὰ
ποιόν). Aristote considère, non-seulement les qualités que nous nom-
ns premières, par exemple la force, la pesanteur, la dureté, mais
sieurs qualités secondes des corps, par exemple le chaud, le froid,
sec, l'humide, comme des qualités simples et irréductibles; loin
voir besoin d'être expliquées, elles deviennent elles-mêmes l'expli-
ion des phénomènes; elles sont pour lui ce qu'on nomma plus tard
qualités occultes.

Suivant Aristote, l'élément le plus parfait, c'est l'éther, qui, doué
ntelligence, exécute volontairement autour du centre du monde
mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire, principe
révolutions célestes. Par l'influence des saisons, l'éther produit
changements de qualités et, par suite, les changements de lieu
quatre éléments inférieurs, qui se transforment *dynamiquement*
n en l'autre par la communication de leurs qualités essentielles.
es qualités sont attachés certains mouvements naturels en ligne
ite, soit de la circonférence au centre du monde, soit du centre
a circonférence. Outre ces mouvements naturels à chaque élé-
nt, il y a des mouvements forcés, c'est-à-dire communiqués par le
tact d'un corps en mouvement, et qui, suivant Aristote, cesseraient
antanément avec ce contact, s'ils n'étaient pas perpétués par une

réaction incessante du milieu où ils s'opèrent. Cette fausse no
priori de l'inertie, comme de la résistance persistante d'un cor
continuation du mouvement communiqué, a dominé dans toute
canique ancienne.

En faisant de la physique une science déductive, en fixan l'autorité de son génie les principes de cette science et les quences les plus importantes de ces principes, Aristote a fe champ des découvertes, plutôt que de l'ouvrir; en faisant de la une force intelligente, mais faillible, qui agit en vue de causes immuables, mais qui ne les atteint pas toujours, il a fourni à se ples un argument pour persister dans ses principes, malgré les d de l'expérience. Voilà pourquoi, comme physicien, et même com turaliste, Aristote n'a pas eu de disciples bien distingués, except phrasle, mais a trouvé plus tard beaucoup d'estimables commen Son école, abandonnant la partie rationaliste de son système, rapidement vers le *sensualisme* exclusif et vers le *matérialisme* s'accorde fort bien avec le *dynamisme* exagéré. C'est ainsi que de Lampsaque, surnommé le physicien, disciple de Théophrast prime le premier moteur immobile, et ne reconnaît d'autre D la nature, à qui il ôte l'intelligence, pour en faire une force a ment et nécessairement productrice et motrice, c'est-à-dire un personnification des causes secondes inconnues qui agissent dan vers. Par son *dynamisme* outré, il ressemble aux stoïciens; par *térialisme* absolu et par son affirmation de l'existence du vide, par Aristote, il touche à Démocrite et aux épicuriens.

Pour Epicure et ses disciples, la science de la nature n'es moyen pour arriver à supprimer deux croyances, ennemies, eux, de notre bonheur, celle de la Providence divine et celle mortalité des âmes. Comme Démocrite, ils expliquent tout atomes éternels et le vide. Mais, combinant une hypothèse *dy* avec le *mécanisme* pur des anciens atomistes, ils attribuent à atomes un mouvement naturel de haut en bas et la faculté de s légèrement de ces directions parallèles. Dogmatique sur cette générale des atomes, Epicure est sceptique sur tout le rest science de la nature. Les explications les plus diverses, soit d nomènes actuels, soit de l'origine de l'univers, lui semblent également bonnes, pourvu qu'elles se concilient avec les et le vide, et qu'elles n'invoquent aucun autre principe. Da compilation d'hypothèses contradictoires et trop souvent ab quelques-unes peuvent être ingénieuses; mais, en somme, la pl épicurienne ne vaut ni par sa méthode, ni par ses tendances, ses résultats : il n'a pas tenu à elle que la science n'ait rétrog n'ait abjuré, surtout en astronomie et en optique, les vérités l évidentes pour les plus grossières erreurs.

De même que les épicuriens renouvellent et modifient le *maté* *mécaniste* de Démocrite, de même les stoïciens renouvellent le *m* *lisme dynamiste* d'Héraclite, en l'interprétant dans le sens d *misme* et du *vitalisme* universels. Comme Straton, ils déifient la mais en lui prêtant les attributs moraux de la Divinité. Pour principe vivifiant et intelligent de la nature, l'âme du monde, la

toutes les âmes, Dieu, c'est une matière subtile qu'ils nomment *feu éther*, et qui, de même que le feu idéal d'Héraclite, produit, ab-be et reproduit périodiquement le corps de l'univers. Pour la trans-nation des éléments par la communication des qualités essentielles, pour beaucoup d'autres questions particulières de la physique, ils vent à peu près la doctrine d'Aristote. Mais, abusant outre mesure la comparaison pythagoricienne et platonicienne entre le corps de nivers et le corps humain, ils croient expliquer les phénomènes du nde inorganique en les assimilant à tel ou tel phénomène inexpli- de la vie physiologique, ou bien en les rapportant à des sympathies des antipathies occultes, à des influences mystérieuses. Quelques iciens se sont soustraits plus ou moins à cette tendance funeste de r école par une raison sévère, par la culture des mathématiques et l'observation attentive des phénomènes naturels; mais, en général, stoïciens ont accueilli volontiers, sur ces phénomènes et sur leurs ses présumées, les opinions superstitieuses de la Grèce et de rient, qui cadraient bien avec leur panthéisme matérialiste, leur alisme et leur vitalisme en physique.

Les nouveaux pythagoriciens ont érigé de plus en plus les supersti-s en systèmes. Il en a été de même des néoplatoniciens, avec leur misme universel, leur doctrine des émanations et leurs médiateurs ombrables entre le Dieu suprême et les corps. Du reste, à l'exemple Platon, ils ont négligé la physique : ils n'ont fait qu'y chercher en sant une confirmation de leurs spéculations sur les idées, sur les nbres, sur les puissances incorporelles; éclectiques sans discerne-nt, ils ont emprunté au hasard et interprété à leur guise les obser-ions et les hypothèses des anciens physiciens.

Au moyen âge, le *dynamisme* superstitieux et la doctrine des causes cultes règnent presque sans partage, sous la protection, soit de la phi-ophie d'Aristote plus ou moins altérée, par exemple par Averrhoès ns le sens de la doctrine alexandrine des émanations, soit d'un reste s idées néoplatoniciennes modifiées par le christianisme. Cependant, cette époque de compilations, de commentaires et de discussions btiles, une ardente curiosité pour les phénomènes naturels produit elques bonnes observations, dues surtout aux Arabes, quelques périences heureuses, par exemple parmi celles des alchimistes, quelques inductions remarquables, surtout de Vitellio et de Roger con.

A partir du XVe siècle, cette curiosité redouble, mais procède sans gle et sans frein jusqu'au XVIIe siècle : elle amène des découvertes illantes, mais isolées et mêlées aux plus étranges aberrations. Pen-nt cette période, renaissent toutes les théories des anciens sur la ture. A côté de la physique péripatéticienne encore dominante, re-raît, avec Bérigard, Magnen et Sennert, l'atomisme purement mé-niste de Démocrite, et, plus tard, avec Gassendi, l'atomisme d'Epi-re perfectionné et concilié avec le dogme chrétien de la création; le stème d'Empédocle est renouvelé par Maignan; celui des pythagori-ns, par Nicolas de Cuss, et, plus tard, par Képler. Empiriste et sen-aliste, Telesio imite, sans les copier, les hypothèses cosmologiques l'école d'Ionie et se rapproche surtout d'Archelaüs. Sensualiste en

théorie et idéaliste par sa méthode, Campanella part de la m
sique, de la théologie et de la doctrine des causes finales, pou
à une cosmologie platonicienne et stoïcienne, où les astres son
par des âmes et où les âmes sont une substance chaude et lumin
néoplatonicien Patrizzi considère l'univers comme un corps ani
vant lui, toute lumière émane de Dieu, et la lumière et l'espac
sances incorporelles, impriment l'unité et l'harmonie à l'unive
ciple des éléates, mais précurseur de Spinoza et de la phi
allemande, Giordano Bruno admet que Dieu est l'être un, i
unique, en dehors duquel rien ne peut exister, mais qu'il e
ture naturante, c'est-à-dire la substance et la cause produ
la *nature naturée*, de l'univers, qui existe en lui et par lui,
est infini comme lui-même. Il prétend prouver *à priori* la v
système de Copernic; pourtant il n'est pas allé jusqu'à entrepr
démontrer de même *à priori* les principales lois du monde pl
Dans ce grand mouvement des esprits vers l'étude de la nat
doctrines les plus influentes sont celles de l'*animisme* et du
universels, des forces occultes, des sympathies et des antipat
sont les théories mystiques des théosophes et des kabbalis
essayent d'effacer la distinction de l'esprit et de la matière, à
matérialiser l'un et de spiritualiser l'autre. Telles sont les tend
Reuchlin, d'Agrippa, de Paracelse, de Cardan; le péripatéticie
l'averrhoïste Cesalpini, Fracastor, Gilbert et la plupart des gra
siciens de ce temps y participent plus ou moins. Les mêmes te
reparaissent au XVII[e] siècle avec les deux Van Helmont, Marc
de Kronland, Robert Fludd, Jacques Boehm, Jean Amos Co
au XVIII[e] siècle, avec Swedenborg et Saint-Martin; et la nouve
losophie allemande s'y est livrée avec un enthousiasme réfléch
thodique.

Galilée fut exempt de ces illusions, parce qu'il avait autant d
tude d'esprit que de génie inventif. Pour confirmer des hy
vraies, pour effacer de la science des erreurs consacrées, il eut
à l'observation aidée du raisonnement: il pratiqua d'instinct
thode expérimentale. La gloire du chancelier Bacon, c'est d'a
mulé et exposé le premier cette méthode dans tous ses détails, e
indiqué toute l'étendue et la portée de ses applications. Mais
veut définir l'objet des sciences naturelles, son analyse manque
fondeur et même de justesse. Avec les péripatéticiens, il d
quatre principes ou espèces de causes: la substance ou caus
rielle, l'essence ou cause formelle, la cause efficiente et la caus
Or, suivant lui, la matière est l'être indéterminé, sur lequel il
de chose à dire et rien de nouveau à découvrir; la cause fin
être bannie des sciences naturelles et reléguée dans la métaph
Par cause efficiente, il entend la réunion des circonstances div
amènent chaque événement complexe; il déclare que la cause eff
essentiellement variable, ne peut être l'objet de la science, mai
ment de l'empirisme vulgaire. Restent donc les *essences* ou *form*
la recherche est, suivant lui, l'objet des sciences naturelles. Q
ces essences? Lui-même ne s'en est pas bien rendu compte,
les mille subtilités scolastiques qui gâtent ses essais de méthode

Cependant lui-même dit que les *formes* des choses se résolvent en Or, que sont ces lois, sinon les lois de l'activité réciproque des tances contingentes? Ces substances sont donc des forces définies leur mode d'action, et non une matière indéfinie. En effet, par connaissons-nous les substances corporelles, sinon par leur acti- externe, invariablement limitée et dépendante des conditions de ndue et de la distance? Connaître les corps comme substances ves, c'est-à-dire comme *causes efficientes* soumises à des lois fixes, connaître en même temps ce que Bacon nomme, dans son lan- scolastique, la *matière* et la *forme* des corps. Trop peu métaphy- n, Bacon n'a pas su expliquer et justifier philosophiquement la hode dont il a si ingénieusement formulé les règles. Après lui, la hode nouvelle n'avait encore pour elle que quelques découvertes et espérances, et on pouvait la combattre en citant les erreurs nom- uses et souvent bizarres de celui qui l'avait exposée le premier. escartes et ses disciples, Rohault par exemple, crurent devoir com- er les deux méthodes : pour eux, en physique, l'expérience vient ement au secours de la déduction ; et la plupart des cartésiens, à emple du maître, débutent encore par une cosmogonie fondée sur prétendues lois nécessaires, qu'ils établissent *à priori* et d'où ils ayent de tirer tout le reste. Mécaniste aussi exclusif que Démocrite, is niant le vide, dont il ne comprend pas la nécessité pour le mou- ment, Descartes admet, avec Platon, l'inactivité absolue des corps. is, au lieu de les faire mouvoir par des âmes, il considère le mouve- nt comme une quantité invariable dans l'univers et créée avec lui, antité dont les parties se transvasent d'un corps à l'autre par le con- t, sans que la somme totale puisse augmenter ou diminuer jamais. magine une mécanique en contradiction avec quelques-unes des lois la mécanique naturelle, telles qu'elles résultent de l'observation, et st ainsi qu'il arrive à expliquer la conservation du mouvement dans nivers sans forces motrices permanentes, et à rendre compte *à priori* l'origine et de l'ordre actuel du monde par les seules lois de l'impul- n. Il faut lui savoir gré d'avoir compris que les lois premières de nivers corporel doivent être toutes des lois mécaniques, et d'avoir issamment contribué à bannir des sciences naturelles, d'une part les rmules de la scolastique conservées par Bacon, d'autre part la doc- ine des causes occultes, si chères aux dynamistes idéalistes, lors même 'ils leur donnent un autre nom. Mais, en refusant aux âmes l'acti- té externe et aux corps toute activité, en ne voulant reconnaître dans s corps que l'étendue et la réceptivité passive du mouvement, le car- ianisme a placé la philosophie sur la pente qui l'a conduite d'abord système des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire à la suppression mal simulée des causes secondes, puis enfin au panthéisme idéaliste de inoza. Car, que sont des substances sans aucune activité propre, et urquoi plusieurs substances s'il n'y a qu'une cause efficiente? utre grand principe du spinozisme, la substitution de la nécessité à la , se trouve aussi en germe dans le cartésianisme, qui con- monde *à priori* d'après des lois supposées nécessaires, et qui, istence des causes finales, nie qu'elles soient acces- imain.

Reprenant avec plus de logique et de fermeté d'esprit la dc Giordano Bruno, Spinoza détermine *à priori* les rapports gé la *nature naturante* et de la *nature naturée*, sans descendre j sciences naturelles, ni même jusqu'à la philosophie de la na laissé à la nouvelle philosophie allemande de l'identité le soin de cette partie de la philosophie au point de vue du panthéisme

Leibnitz, plus métaphysicien, logicien et mathématicien valeur, a cependant, le premier, établi solidement le princip servir à démontrer la légitimité et la nécessité de la méthode des sciences naturelles : il a prouvé que les lois premières physique ne sont pas des lois nécessaires absolument, et que, séquent, on ne peut les déduire des principes ontologiques. cru qu'il était possible d'arriver démonstrativement à ces lois tuition des desseins en vertu desquels Dieu les a librement ét il a contribué ainsi à susciter l'abus déplorable des cause comme moyen de démonstration et de découverte dans les C'est ainsi, par exemple, que, modifiant une erreur de Desc lieu de la supprimer, il a établi le faux principe de la conserv pétuelle d'une même quantité de *force vive* dans l'univers par mission du mouvement. En constatant l'activité interne et la tialité propre des âmes, il a exclu le panthéisme ; mais il r échapper aussi à l'idéalisme. Il dit fort bien, dans son trait *natura*, que la nature en général n'est rien de plus que l'ens forces de l'univers avec l'ensemble de leurs puissances persist leurs lois, et que la nature de chaque être est l'ensemble de tés permanentes. Mais il refuse aux âmes et aux corps l'activit qui leur appartient et qui est leur seul moyen de communica proque ; il accorde aux substances corporelles, comme aux â activité interne dont les substances corporelles sont dépou revanche, il supprime l'étendue, c'est-à-dire l'attribut prem substances. Constituez tous les corps de l'univers uniquement substances simples, comme Leibnitz, poussé à bout, s'avoue f faire, et ôtez ainsi aux corps l'étendue, sans laquelle ils n être conçus en tant que corps ; ôtez-leur, de plus, l'activité ex laquelle seule ils peuvent se mettre en rapport avec nous et les les autres : que reste-t-il d'eux ? Rien. Disciple de Newton, temps que de Leibnitz, Boscovich restitue aux substances c l'activité externe, la force motrice, la puissance attractive et Ce n'est pas assez : il fallait leur restituer aussi l'étendue, san le mouvement ne peut exister.

Kant a donc tort aussi, dans ses spéculations sceptiques, tant plus hardiment hypothétiques, sur la nature, de vo l'étendue résulte du mouvement expansif des forces, et de la définiment compressible. L'étendue, en tant qu'appartenant à stance réelle, est essentiellement impénétrable : elle ne peut a que par création, diminuer que par anéantissement. Toute sion et toute dilatation se réduisent à une diminution ou à mentation de distances entre les atomes premiers, dont l'exis contestée vainement par les idéalistes ; mais l'étendue de chaq premier est incompressible.

école de Locke a eu le mérite de tenter l'application de la méthode acon aux sciences philosophiques; mais elle l'a fait d'une manière e et inexacte : ayant faussé et mutilé la psychologie, elle s'est ée conduite à nier la métaphysique et l'origine rationnelle des . Elle a imprimé ainsi à la philosophie une direction funeste; mais rendu provisoirement service aux sciences physiques, en ache- de les tirer de la voie où elles s'étaient trop longtemps égarées : on savoir gré à Locke d'avoir contribué à former Newton, et à New- ne s'être pas fait entièrement sensualiste. Mais bientôt le sensua- produisit ses dernières conséquences dans la philosophie et dans ciences naturelles à la fois. De là cette obstination de certains phi- hes du XVIIIe siècle à n'admettre comme réel que ce qui tombe ou i *est supposé pouvoir* tomber sous l'observation sensible; de là facilité à imaginer et à accepter en cosmogonie et en physiologie hypothèses les plus futiles, pourvu qu'elles soient matérialistes; leur culte pour la *nature*, grand mot qui, pour eux, ne signifie que la négation de la Providence dans le monde physique et de re social dans le monde moral; de là aussi, pour les physiciens et turalistes de cette école, la tendance à bannir des sciences dites ées les vues philosophiques, la recherche des causes efficientes et auses finales, la recherche des principes les plus élevés, des lois lus générales; à concentrer toute l'attention sur les détails, sur scription des faits isolés, sans s'occuper du rapport de ces faits l'ensemble de la science, ni des conséquences qui peuvent en ré- r. Les sciences naturelles subissent encore un peu cette influence lvante du sensualisme, tandis que la philosophie s'en est heureu- nt dégagée par un usage plus complet et moins exclusif de la mé- d'observation.

is l'école allemande, qui a eu le mérite de proclamer la nécessité synthèse et de l'unité dans la science de la nature et d'y poser les des questions que le sensualisme élude, n'a échappé au scepti- e de Kant et au dogmatisme négatif de Fichte, que pour aller se re dans les nuages de l'idéalisme absolu. Elle a introduit systéma- ment dans les sciences naturelles, d'une part, la méthode de *truction à priori*, c'est-à-dire la substitution de l'imagination à périence raisonnée; d'autre part, l'emploi de formules inintelli- s qui font regretter celles de la scolastique, et de métaphores trompent sur les idées qu'elles expriment. Elle a professé le dyna- e idéaliste, c'est-à-dire, sous un nom nouveau, la doctrine des s occultes, qui est un dogmatisme illusoire mis à la place d'un d'ignorance. Elle a renouvelé la vaine hypothèse de l'animisme ersel, et les rêveries extravagantes des théosophes; elle a nié la tantialité des êtres contingents; elle a considéré l'esprit et la ma- e comme deux développements divers d'une substance unique; elle crifié au fatalisme le dogme de la providence et celui du libre ar- re; elle en est venue jusqu'à professer l'identité des contradictoires, entité de Dieu et du néant; et en même temps, sous le nom de *ologie immanente*, elle a mis en honneur l'abus le plus monstrueux causes finales; mais, loin de les rapporter à la sagesse divine, elle a transformées en *idées-types*, qui procèdent d'un absolu non pen-

même, c'est-à-dire ses facultés propres et ses lois d'activité. ... toute substance est essentiellement active; toute activité, ... appartient à une substance ou à une collection de substances. ... qui existe est substance, ou bien appartient à une substance ou à ... sieurs. La substance de l'être nécessaire est éternelle et infinie; ... ce qui est nécessaire lui appartient, soit à titre d'attribut, soit ... de pensée éternelle; elle est la cause première de toutes les sub... contingentes.

On nomme *individu simple* un individu proprement dit qui, ... composant pas de parties soit séparées, soit continues, est ab... ment indivisible. La substance infinie de l'être nécessaire est ... individu simple : ce qui n'empêche nullement cet être d'avoir ... substance indivisible des énergies et des attributs distincts. Par... substances finies et contingentes, les unes ont pour attribut pr... l'indivisibilité absolue, la simplicité, sans laquelle la pensée est im... sible. Les autres ont pour attribut premier l'étendue, et par con... la divisibilité indéfinie, qui exclut la pensée, mais qui n'est p... compatible avec la force motrice. En effet, des forces motrices ap... tiennent à la substance étendue et participent à sa divisibilité.

La continuité n'est pas moins essentielle à la substance étendue q... divisibilité indéfinie. Sans vide, il ne peut y avoir ni division eff... ni mouvement; mais sans continuité il n'y a pas d'étendue réel... faut donc que la continuité existe quelque part, c'est-à-dire dans ... tendue réelle de chacune des parties les plus petites des corps, p... à cause du vide qui existe entre ces parties, l'étendue apparente des ... est discontinue. Si, par impossible, la division effective des corps ... poussée jusqu'à l'infini, il n'y aurait pas de continuité, pas d'éte... pas de corps. Or il y a des corps. Il y a donc des *atomes premiers*, ... chacun a une étendue continue et non divisée, quoique absolument ... définiment divisible. Dans les corps, les substances *individuelles*, c'... à-dire non divisées effectivement, ce sont les atomes premiers, ... vraisemblablement, aucune des forces physiques actuelles ne ... diviser : les corps sont des agrégats de ces atomes. Les atomes ... miques des *corps simples* ne sont probablement pas des atomes p... miers, mais des agrégats très-stables, qui subsistent dans les com... naisons et qu'on retrouve par l'analyse chimique.

Les individus simples, les âmes ne peuvent changer de na... mais elles ont une activité interne par laquelle, spontanément ... l'occasion des impressions du dehors, elles peuvent changer le... modes accidentels. Elles ont, de plus, une activité externe, une f... motrice, qu'elles dirigent et modifient par leur activité interne. ... atomes premiers n'ont qu'une activité externe, une force motrice s... mise à des lois invariables, en vertu desquelles ils agissent touj... de même dans des circonstances identiques : dépourvus d'activité i... terne, ils ne peuvent rien changer par eux-mêmes, soit à leurs fa... cultés motrices, soit à leur état de mouvement ou de repos. Les ca... externes peuvent changer cet état; mais elles ne pourraient modi... la nature propre de chaque atome qu'en le divisant, et, par co... quent, en en changeant le volume et la forme.

Tous les atomes premiers sont absolument impénétrables. L...

es premiers des corps pondérables ont une force attractive réci-
ie qui dépend de leurs masses et de leurs distances, et une force
lsive et résistante qui s'exerce au contact et qui dépend de leur
de mouvement relatif ou de repos. Il y a un fluide impondérable
les atomes se repoussent mutuellement à distance, sont attirés par
omes pondérables et les attirent, réciproquement. Diverses variétés
; fluide sont vraisemblablement constituées par diverses ondula-
de ces atomes, qui, suivant cette diversité de mouvements ondu-
es, exercent à distance des attractions et des répulsions spéciales
is sur les autres, et, par suite, sur les corps pondérables autour
ıels ils sont condensés par l'attraction. Les attractions et les répul-
à distance sont une cause permanente de mouvement et de chan-
nt dans l'univers, où, sans elles, la quantité, soit de mouvement,
e force vive, diminuerait sans cesse, attendu que, dans la plupart
hocs, elle ne se transmet qu'avec perte.

utes les propriétés des corps sont des modes de l'étendue et de la
ance motrice et résistante. Tous les phénomènes des corps sont, en
ère analyse, des phénomènes de mouvement, mais que nous som-
souvent incapables d'analyser. Toutes les lois premières de ces
omènes sont des lois mécaniques. Toutes les lois secondes résultent
combinaison des lois premières ; mais souvent nous connaissons
is secondes sans pouvoir les analyser, et alors le caractère méca-
de ces lois nous reste caché. Connaître les lois premières, c'est
ıître les causes efficientes. Toute cause efficiente est un acte d'une
plusieurs substances individuelles ; toute cause physique est un
l'un ou de plusieurs atomes, suivant leurs lois invariables d'acti-
Les *causes occultes* sont des causes imaginaires d'un phénomène
on ignore les lois premières ; en invoquant les causes occultes, on
t illusion et on se dispense de chercher les causes véritables : c'est
ıine et présomptueuse dissimulation d'ignorance. Toutes les forces
s, qui n'appartiennent à l'activité d'aucune substance individuelle
ment existante, sont des causes occultes.

vie physiologique est le résultat d'une disposition spéciale des
s et d'une combinaison spéciale de leurs activités dans les corps
isés. Chaque corps organisé est un *individu improprement dit*,
à-dire un agrégat doué de fonctions spéciales qui dépendent d'un
n agencement de parties hétérogènes, et d'où résultent, pour ce
, une *unité* et une *identité improprement dites*, qui peuvent per-
malgré le remplacement successif des particules composantes.
ividus improprement dits cessent d'exister comme tels et chan-
le nature, quand leur organisation spéciale vient à être détruite ;
leurs atomes premiers subsistent toujours, chacun avec sa nature
e. Du reste, la vie physiologique a besoin, au moins dans les corps
ts les plus parfaits, d'être excitée par une certaine activité externe
âme unie à chacun de ces corps. Ce qu'il y a de commun entre les
et les corps, c'est l'activité externe, et c'est par là qu'ils commu-
nt ensemble. L'âme agit sur le corps comme force volontairement
volontairement motrice. Le corps agit sur l'âme comme secondant
ravant son activité externe, dont l'exercice facile ou pénible influe
ıctivité interne de l'âme. Dans les phénomènes de la vie physiologi-

que, il est difficile de faire la part de l'activité de l'âme et celle de l'ac-tivité physique et chimique des atomes pondérables et impondérables; mais, évidemment, il y a intervention d'une âme partout où l'on trouve des signes certains d'activité intelligente et intentionnelle. Tout le reste pourrait, à la rigueur, être purement physique ou chimique, c'est-à-dire, en dernière analyse, purement mécanique; mais la mécanique de la vie des corps est, en majeure partie, impénétrable à nos recherches; il en est de même de la mécanique des phénomènes chimiques et de beaucoup de phénomènes physiques. C'est une raison pour confesser franchement notre ignorance; mais ce n'est pas une raison pour prétendre expliquer ces phénomènes par l'action de substances spirituelles, ou bien par des forces idéales qui n'appartiendraient ni à des substances spirituelles, ni à des substances corporelles. Les lois de la nature sont de vérité contingente : par conséquent, elles ne peuvent être déduites des principes nécessaires, avec lesquels elles s'accordent; mais elles peuvent seulement être induites de l'expérience, à l'aide de la raison. Toutes les causes secondes et leurs lois supposent une cause première, substance nécessaire et infinie, créatrice de toutes les substances contingentes, et qui ait établi les lois d'activité des substances avec une parfaite sagesse, en vue des causes finales. Dans le monde, les causes finales particulières sont subordonnées aux causes finales générales, qui ont motivé l'établissement des lois premières. Les causes finales ne peuvent servir à démontrer *à priori* l'existence des lois; mais les causes finales qui apparaissent dans les lois connues peuvent aider à deviner d'autres lois, qu'il faudra vérifier et démontrer expérimentalement avant de leur donner place dans la science. La nature n'est donc point une puissance distincte et de Dieu et des corps. Comme puissance aveugle, elle est l'ensemble harmonieux des forces qui appartiennent aux corps et des lois de leur activité; comme puissance intelligente, elle est la providence divine, en tant que créatrice et conservatrice des corps, de leurs forces, de leurs lois et de l'ordre admirable qui en résulte.

En terminant, nous demandons grâce pour ces propositions jetées ici sans explication et sans développement, en dehors de la théorie générale à laquelle elles appartiennent. Elles se trouveront à leur place et avec leurs preuves dans un ouvrage que nous publions en ce moment sous le titre de *Philosophie spiritualiste de la nature* (2 vol., in-8°, Paris, 1489). Nous avons voulu seulement indiquer comment le spiritualisme peut et doit, suivant nous, faire au mécanisme la part très-large qui lui appartient légitimement dans l'ordre du monde physique, et comment le *dynamisme*, pour ne pas tomber dans l'excès de l'*idéalisme*, doit se borner à constater les lois de l'activité des substances corporelles et l'action des âmes sur les corps vivants auxquels elles sont unies. TH. H. M.

NAUSIPHANE DE TEIOS, philosophe grec du IVe siècle avant l'ère chrétienne, commença par être un disciple de Pyrrhon, puis embrassa la doctrine de Démocrite et devint un des maîtres d'Épicure. Diogène Laërce (liv. I, c. 15; liv. IX, c. 64 et 102) lui attribue plusieurs ouvrages dont aucun, et pas même un fragment, n'est arrivé jusqu'

s. Nausiphane est aussi mentionné, par Cicéron, dans le traité *de tura deorum* (lib. I, c. 26). X.

NÉANT. *Voyez* ÊTRE, CRÉATION.

NÉARQUE, philosophe pythagoricien du IIIe siècle avant l'ère chréenne. Après la prise de Tarente, sa ville natale, ou du moins sa pae adoptive, il sut se concilier l'amitié de Caton le Censeur, qui sert alors sous les ordres de Fabius Maximus. C'est par lui que l'austère main fut initié à cette philosophie grecque dont il fut toute sa vie le s ardent adversaire, et qu'il redoutait pour son pays comme un ent de corruption. X.

NÉCESSITÉ. Ce mot a deux sens principaux : il s'applique aux es et aux faits. Dans les idées, le nécessaire est le contraire du congent et du relatif; dans les faits, la nécessité s'oppose à la liberté. Quand je prends connaissance des objets extérieurs ou des faits de conscience, ou quand je saisis entre eux, par la comparaison, ques rapports, l'existence de ces objets, la réalité de ces faits et de rapports sont incontestables; mais je puis concevoir par la pensée e ces objets soient supprimés, que ces faits s'accomplissent d'une re manière, et que d'autres rapports soient substitués à ceux que perçois. C'est un fait, ou, si l'on aime mieux, il arrive (*contingit*) e tout cela est et se passe ainsi; mais voilà tout : il n'implique pas ntradiction de supposer que tout cela aurait pu n'être pas ou être auement. Au contraire, l'idée nécessaire exclut toute contradiction, et la laisse pas même supposer comme possible. A propos d'un phénoène perçu, je juge qu'il a une cause; il m'est impossible de ne pas rter ce jugement. Tous les jugements particuliers par lesquels nous ncevons des causes particulières ont la même nécessité. Cette nécesté est aussi le caractère du jugement universel qui exprime la relation nérale, abstraite, du phénomène à la cause : tout phénomène qui mmence, commence en vertu d'une cause. Il en est de tous les prines rapportés à la raison comme du principe de causalité. Les axioes des sciences mathématiques, marqués de cette nécessité, la comniquent à toutes les applications que le raisonnement en tire. C'est ce qui donne à ces sciences un caractère si manifeste de rigueur et de rtitude.

La nécessité de certaines idées de notre intelligence est un des caracres essentiels qui les séparent des notions acquises par l'expérience et font rapporter à une origine spéciale. Comment tirer, en effet, le néssaire du contingent, le principe universel du fait particulier? J'aurai au avoir vu cent fois que deux choses égales à une troisième étaient ales entre elles, cette expérience répétée n'est pas le fondement de xiome. Entre la connaissance de ce qui a été ou de ce qui est, et la nception de ce qui ne peut pas ne pas être, il y a un abîme. Les apications d'un principe nécessaire le manifestent, mais ne le légitiment s; il se légitime lui-même, en s'imposant irrésistiblement à quique le conçoit. Aussi dans les principes de la raison ne voit-on pas lement de simples connaissances, mais des lois mêmes de notre contution intellectuelle.

Dans les faits, la nécessité est l'impossibilité, pour ce qui arrive, de ne pas arriver, ou d'arriver d'une manière différente. La nécessité, dans ce sens, exclut toute idée de liberté. Soumis à son empire, aucun être ne peut modifier son propre développement ou agir sur le développement d'un autre être; ou, du moins, toute action, exercée ou subie, est déterminée par d'inflexibles lois : car la nécessité n'exclut pas l'activité. Non-seulement les phénomènes passifs peuvent se concevoir comme nécessairement déterminés par une cause étrangère à l'être qui les subit, on peut concevoir aussi bien l'enchaînement nécessaire de tous les phénomènes accomplis par un être en vertu d'une énergie propre. Tel est le caractère essentiel de la force conçue par Leibnitz, sous le nom de monade. Jamais personne n'a compris plus clairement ni mieux défendu le principe de l'action spontanée des substances, et pourtant jamais on n'a soumis plus durement toute substance à une nécessité inexorable. Tous les êtres, dans le système de l'harmonie préétablie, sont des automates, des machines animées, où se déroule une série prédéterminée d'actions. Tout le privilége de l'homme est d'assister, par son intelligence, au spectacle de ce développement mécanique, dont il est le moteur, mais non le guide.

Pour arriver à soutenir que toute la nature est soumise à cette absolue et universelle nécessité, il faut avoir oublié l'homme; il faut avoir perdu de vue les faits si nombreux de notre nature intellectuelle et morale qui témoignent de cette libre disposition de nos actes et de nous-mêmes, dans laquelle réside notre personnalité. G. V.

NECKER. Ce nom, illustre sous le rapport de la politique, mérite aussi une place distinguée dans les annales de la philosophie.

Necker (Jacques), ministre des finances, puis principal ministre sous Louis XVI, né à Genève le 30 septembre 1732, mort à Coppet le 9 avril 1804, était d'une famille ancienne, originaire du nord de l'Allemagne, et, quoique destiné au commerce, avait reçu l'éducation la plus libérale. De même que sa carrière financière se partage en deux périodes : la première, consacrée à se créer une fortune aussi brillante qu'honorable; la seconde, vouée aux soins de la fortune publique; de même sa carrière littéraire se présente sous un double aspect, d'abord remplie par des travaux d'économie politique, puis par des ouvrages de morale et de religion. L'ensemble de ses productions littéraires forme dix-sept volumes in-8° qui ont été publiés à Paris en 18[illegible]

Ses écrits d'économie politique les plus connus sont l'*Eloge de Colbert* (1773), l'*Essai sur la législation et le commerce des grains* (177[illegible]), l'*Administration des finances* (1784). Ceux de ses ouvrages qui tiennent à la fois de l'économie et de la morale sont : *Du pouvoir exécutif dans les grands Etats* (1792); *Réflexions offertes à la nation française* (179[illegible]); *de la Révolution française* (1796); *Dernières vues de politique et de finances* (1804). Ces diverses publications sont profondément morales et sages. On y remarque une philanthropie sincère, un amour ardent du bien général, une guerre franche contre les abus et les injustices de toute nature, le désir d'appeler le droit commun à la place du privilége, de faire pénétrer dans les affaires publiques le jour de la publicité, et enfin d'appliquer la morale à toutes les transactions civiles. « La morale

auteur, vaut toujours mieux que le calcul, même au simple point de vue du calcul. » Comme moraliste et comme philosophe, Necker s'est fait connaître surtout par deux ouvrages, dont le premier fut publié entre ses deux ministères, et le second composé dans sa splendide retraite de Coppet, pendant les dernières années de sa vie. L'un est intitulé *de l'Importance des opinions religieuses* (in-8°, Londres, 1788); l'autre, *Cours de morale religieuse* (in-8°, Paris, 1800).

Le traité *de l'Importance des opinions religieuses*, inspiré principalement par le progrès des doctrines matérialistes et antisociales, a pour but, tout à la fois, d'exposer les effets bienfaisants de la religion et de résoudre les objections des incrédules. Or, par opinion religieuse, Necker entend ici les sentiments naturels qui élèvent les hommes en général vers la Divinité : « ces majestueuses idées qui lient l'organisation générale de la race humaine à un Etre puissant, infini, la cause première et le moteur universel de l'univers. » La question réduite à ces termes généraux, Necker l'envisage dans ses relations avec la vie publique et politique, en homme d'Etat autant qu'en philosophe. La société n'est possible, selon lui, que si « la Divinité est présente à toutes les déterminations les plus secrètes, et exerce une autorité habituelle sur les consciences. » La religion est nécessaire pour achever l'ouvrage imparfait de la législation, pour suppléer à l'insuffisance des gouvernements. Ceux qui veulent proscrire cette *haute métaphysique* sont des ennemis du genre humain, plutôt que des amis de la sagesse. Après avoir établi, par l'histoire comme par le raisonnement, que la seule idée d'un Dieu suffirait pour servir d'appui à la morale, l'auteur expose les meilleurs arguments du spiritualisme en faveur de l'existence de Dieu (p. 329-371). D'excellentes réflexions sur le respect que la véritable philosophie doit aux opinions religieuses, sur l'intolérance, sur la morale chrétienne, terminent dignement l'ouvrage.

Madame de Staël, âgée alors de vingt-deux ans, fut abusée par la tendresse filiale, quand elle écrivit : « Ce livre, époque dans l'histoire des pensées, puisqu'il en a reculé l'empire; ce livre qui semble anticiper sur la vie à venir, en devinant les secrets qui doivent un jour être dévoilés; ce livre que les hommes réunis pourraient présenter à l'Etre suprême comme le plus grand pas qu'ils aient fait vers lui » (*Lettres sur les écrits et sur le caractère de J.-J. Rousseau*, lettre III.) Elle est plus près de la vérité quand elle dit ailleurs : « Au moment où M. Necker fut rappelé pour la seconde fois dans le ministère, il venait de publier son ouvrage sur l'*Importance des opinions religieuses*. Ce livre n'est-il pas une grande preuve de la tranquillité de son âme, dans les circonstances qui auraient dû le plus agiter un ambitieux? Les hommes du monde ont souvent écrit sur la religion dans la retraite, au déclin de leur vie, lorsqu'il n'y avait plus pour eux d'autre avenir que l'éternité; mais il est bien rare que, dans l'intervalle de deux ministères, au milieu de toutes les vicissitudes d'une telle attente, un homme d'Etat se soit voué à un travail sans rapport immédiat avec l'administration, à un travail qui fera sa gloire dans la postérité, mais qui ne servait en rien à ses intérêts présents. Au contraire, M. Necker s'exposait, par cet ouvrage, à perdre quelques-uns de ses partisans dans une classe très-distinguée; car *il fut le premier, et même le seul parmi*

les grands écrivains, qui signala dès lors la tendance à l'irréligion; cette tendance succédait au bien réel qu'on avait fait en combattant l'intolérance et la superstition. M. Necker lutta, sans aucun aide alors, contre cette aride et funeste disposition; il lutta, non avec cette haine pour la philosophie, qui n'est qu'un changement d'armes dans les mêmes mains, mais avec ce noble enthousiasme pour la religion sans lequel la raison n'a point de guide, et l'imagination point d'objet, sans lequel enfin la vertu même est sans charmes, et la sensibilité sans profondeur. Parmi les hommes d'Etat, l'on compte Cicéron, le chancelier de l'Hôpital et le chancelier Bacon, qui, au milieu des agitations politiques, n'ont jamais perdu de vue les grands intérêts de l'âme et de la pensée solitaire; mais mon père fit paraître son livre dans un moment particulièrement défavorable aux opinions qu'il soutenait, et il fallait toute la précision de M. Necker en matière de calcul, pour n'être pas alors appelé un rêveur, en s'occupant d'un tel sujet. » (*Du caractère de M. Necker et de sa vie privée*, p. 37 et suiv.)

Dans les trois volumes qui composent le *Cours de morale religieuse*, Necker poursuivit le même ordre de méditations, mais en les dirigeant plus spécialement vers la science de nos devoirs. Ce *Cours* est partagé en cinq sections. Dans la première, où sont examinées *les bases de la religion naturelle et de la morale*, on démontre successivement l'existence d'un Etre suprême, les perfections de Dieu et les rapports de la morale avec ces perfections, la divine providence, l'immortalité de l'âme. Dans la seconde section, il s'agit d'exposer les *devoirs communs à tous les hommes*, dans tous les états et dans toutes les situations de la vie : respect de la vie des hommes, justice publique et particulière, charité publique et particulière, indulgence et miséricorde, humilité et reconnaissance, vérité et sincérité. La troisième section traite *des devoirs relatifs aux divers âges de la vie, ou à des situations particulières dans l'ordre social :* union conjugale, devoirs envers les enfants, obligations des enfants envers leurs pères, sentiments de respect dus à la vieillesse, conseils utiles à la jeunesse, devoirs des ministres de la religion, devoirs des princes et des magistrats suprêmes. Dans la quatrième section, il est question *des sentiments intérieurs et des actions privées qui peuvent nous rendre heureux ou malheureux :* envie, vanité, ambition, travail et jour de repos, ordre dans ses affaires, résignation, secours que l'on peut tirer de la raison dans les peines de la vie, besoin absolu de la religion. La cinquième et dernière section renferme une comparaison de la doctrine chrétienne avec les systèmes irréligieux de l'époque, et quelques réflexions philosophiques sur la célébration du retour annuel des fruits de la terre. Le but général de ce livre est de montrer que notre bonheur dépend de l'accomplissement de nos devoirs, ou que *les lois de la morale sont si parfaitement appropriées à notre nature, qu'elles en sont une dépendance.*

Au développement de cette théorie se mêlent des détails pleins d'intérêt, des observations tantôt fines, tantôt profondes, sur toutes les classes de la société, particulièrement sur celles qui gouvernent, et où l'on reconnaît l'auteur du spirituel opuscule *sur le Bonheur des sots*, sur les événements et les personnages contemporains, sur tout le mouvement accompli entre 1789 et 1800. Un autre point qui touche plus par

lèrement le philosophe, c'est la manière dont Necker essaye de dé- les liens de la religion avec la philosophie, et de recommander la ple religieuse *aux amis de la sagesse.* « La religion révélée, dit-il , p. 208 et 290), n'a fait que renouveler les caractères sacrés du code rel, code ancien autant que le monde, code d'obligations récipro- qui sert de soutien à l'ordre social : elle sert à revêtir d'une au- auguste les principes de la morale naturelle. Il faut d'ailleurs une majestueuse, antique, immobile, religieuse, à la nation française qu'à une autre, nation si mobile qui s'est presque toujours guidée l'imagination en politique. Ni l'opinion, ni la liberté sociale ne prendre la place de la religion. Les armes de l'opinion sont l'es- et le mépris, et l'on y échappe sous le masque de l'hypocrisie; ime d'ailleurs a besoin d'un guide. La liberté a besoin de la religion que l'esclavage ; séparée de la dignité morale, affranchie de tout spirituel, elle n'est plus qu'un sujet de disputes, un instrument pour les passions. Que les philosophes se déclarent donc les défenseurs morale religieuse, de cette morale qui a pour principe la charité ; se pénètrent de cette pensée, que s'ils ont rendu de grands services science, ils sont appelés, depuis la Révolution française, à en rendre plus grands encore à la société, à l'ordre civil, en se montrant non- ement *amis de la sagesse*, mais *amis de Dieu*, en agissant par une ale pieuse « sur le centre de nos sentiments et de nos jugements inti- . » (T. III, p. 277, 290, 252.) C'est à eux à cimenter cette alliance religion et de la morale, qui fait seule le bonheur des nations.

méthode de l'auteur, c'est d'emprunter d'abord de la seule rai- les lumières qui doivent l'aider à fonder l'autorité de la morale ieuse ; puis, de montrer d'une manière générale l'heureuse assi- ce que le *chef-d'œuvre de la morale*, l'Écriture sainte, prête à la gion naturelle. Son style, quoique un peu monotone et apprêté, pénétré de cette douce chaleur que les âmes élevées, soutenues de fortes convictions, peuvent seules éprouver et communiquer.

ndépendamment de ses propres ouvrages, Necker a aussi publié rs écrits de sa femme sous le titre de *Mélanges de madame Necker* volumes en 1798, 2 volumes en 1801). Ces cinq volumes, d'où ère de Vieuzac a extrait, en 1808, l'*Esprit de madame Necker*, offrent une série d'études sur les facultés de l'âme humaine, sur mœurs particulières au XVIII[e] siècle, sur les difficultés grammati- s et littéraires de la langue française. On y reconnaît une intelli- e fine, subtile, pénétrante, éclairée en même temps que reli- use, mais tous les principes et toutes les maximes qui composent la osophie de Necker. Dans ces études, l'auteur nous retrace les en- iens qu'elle a eus avec ses amis, souvent ses adversaires en méta- sique. Sous l'un et l'autre rapport, ce sont des matériaux précieux nsulter pour l'histoire de la philosophie au dernier siècle. On lira intérêt, par exemple, la conversation de madame Necker avec erot, à qui elle cherchait à démontrer l'immortalité de l'âme par mplicité et l'unité du *moi* (*Nouveaux mélanges*, t. I, p. 106 et suiv.). n a dit que le meilleur ouvrage de monsieur et de madame Necker leur fille, l'auteur de *Corinne* et de l'*Allemagne* ; nous en parle- à l'article STAEL.

Une autre personne de la même famille, madame Necker d
sure, née à Genève en 1776, et morte dans cette ville en 1841
grave et original, s'est fait connaître des philosophes si hon
ment, qu'on a dit qu'*elle avait hérité de l'œil sévère de Reid.*
tice sur madame de Staël, et sa traduction de l'ouvrage de Gu
Schlegel *sur la littérature dramatique*, avaient déjà révélé la
de son esprit; mais son livre de l'*Éducation progressive, ou É*
cours de la vie (1838, 3 vol. in-8°), lui assura un rang élevé pa
moralistes et les philosophes. Dans cet écrit, qui rappelle p
d'endroits le *Cours de morale religieuse*, et qui a pour devise c
de madame de Staël : *Cette vie n'a quelque prix, que si elle sert*
cation religieuse de notre cœur, madame Necker de Saussur
puyée sur l'observation et aidée de l'imagination, développe l'
idéale de l'âme à travers tous les âges, mais une histoire où l'in
morale de la volonté sur les idées joue le principal rôle. Sa plu
conviction, en effet, c'est que la volonté peut soumettre l'inte
à une sorte d'hygiène, source de progrès et de bonheur. Les
qui sont décrites avec le plus de précision, ou peintes avec le
charme, sont l'éducation de l'enfance, celle des femmes, cel
vieillesse. Ce fut dans un âge avancé qu'elle écrivit sur la vie
avec la candeur et la naïveté de l'enfance; c'est par des trai
mâle simplicité qu'elle a marqué les moindres vicissitudes de
rière des femmes. C'est à Coppet, dans la société de Bonstetten
rier, Châteauvieux, Decandolle, Pictet, Prévost, Sismondi,
fille et l'élève de l'illustre Saussure et l'intime amie de mesd
Rumford et de Staël avait acquis une telle fermeté de coup d'œ
tifique et une telle puissance d'analyse et de description philoso
La nature, en la privant de l'ouïe avant l'âge, avait accru l'or
de son génie curieux et actif, ainsi que la vivacité de son ima
sensible et sympathique. C.

NEEB (Jean), né à Steinheim, en 1767, professeur de lo
de métaphysique à l'université de Bonn, puis retiré sur la fin
jours à Niedersaalheim, près de Mayence, a laissé plusieurs o
écrits dans le sens de la philosophie de Kant : *Rapports de la*
stoïcienne avec la religion, in-4°, Mayence, 1791; — *des*
rendus par Kant à la raison philosophique, in-8°, Bonn, 1794;
Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Esprit général qui, à di*
époques, a régné dans les sciences, in-8°, ib., 1795; — *Sys*
la philosophie critique fondé sur le principe de la conscience
in-8°, Bonn et Francfort-sur-le-Mein, 1795-96; — *Réfuta*
preuves démonstratives de l'existence de Dieu, et Exposition de l
morale, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Impossibili*
preuve démonstrative de l'existence de Dieu, et Réfutation de
lisme (dans le *Journal philosophique* de Niethammer; 6e liv
p. 118, in-8°, Neustrelitz, 1795); — *Raison contre raison, ou*
cation de la foi, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797. Tous
vrages ont été publiés en allemand, ainsi que les suivants, co
à des sujets divers : *Lettres sur l'esprit d'incrédulité qui règne*
lement dans l'éducation, in-8°, Mayence, 1812; — *Mélanges*,

', Francfort-sur-le-Mein, 1817; — *Preuves de l'impossibilité d'une agation universelle de l'irréligion*, in-8°, Bonn, 1834. X.

EEDHAM (Jean TUBERVILLE DE), physicien connu par ses obations microscopiques, appartient à la philosophie par sa polémique re le matérialisme et l'irréligion. Né à Londres en 1713, profes' en France, à Lisbonne et en Belgique, comme en Angleterre, ı en 1747 à la Société royale, fondateur de l'Académie de Bruxelles, dham mourut dans cette dernière ville le 30 décembre 1781. Il a l'ami de Bonnet, Buffon, Hill, Trembley, et des premiers savants l'époque; et l'adversaire de Diderot, Helvétius, d'Holbach, de aire même. Dans sa lutte avec ce dernier, il a quelquefois les rieurs on côté : si Voltaire se moque des petites anguilles que Needham ndait avoir aperçues dans de la farine échauffée, le physicien an- s couvre de ridicule les coquilles qui, selon Voltaire, ont été dé- les sur les hautes Alpes par des pèlerins, et sur les monts d'Asie et rique par des singes, et non par un déluge quelconque.

es ouvrages de philosophie auxquels le nom de Needham rend atif et demeure attaché sont les deux suivants :

'. *Recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion*, tées aux *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques et énération des corps organisés*, de l'abbé Spalanzani (in-8°, Paris,).

'. *Idée sommaire ou Vue générale du système physique et métaphys de Needham sur la réorganisation des corps organisés*, à la suite a *Vraie philosophie*, par l'abbé Monestrier (in-8°, Bruxelles,).

ans l'un et l'autre ouvrage, Needham essaye de concilier les vérités a religion naturelle avec ce principe, que « la métaphysique véritable ne de l'observation exacte et physique de la nature. » (*Rech. phys.*, 6.) Il s'y donne pour *leibnitien*, et, comme tel, il tâche de réconciles savants et les philosophes avec la chronologie de Moïse, avec ogme de la création, avec la doctrine que le monde a pour cause intelligence et une sagesse infinie, et non le hasard (*Rech. phys.*, 05-230). A cet égard, le collaborateur de Buffon fut le devancier Cuvier.

elon Needham, la matière simple se réduit à des êtres simples ou s *monades*, qui se combinent et qui produisent, par leur action leur réaction sur nos organes, toutes les idées des objets sen- s, et même les idées les plus générales, comme celles de l'é- ue, de la figure, de la divisibilité. Il y a deux sortes d'êtres simples : e mouvant et l'être résistant. C'est de leur union et de la variété ie de leurs associations que naît la collection générale des êtres ; et me ces êtres sont matériels, quoique simples, il faut appeler leur n un composé matériel. Il y a donc une échelle d'êtres simples ériels, plus ou moins actifs : le plus actif sera du premier degré. La ité, ou exaltation de la force végétative, anime la première classe res simples ; la *sensibilité* distingue la seconde classe ; l'*intelligence* particulière à la troisième classe.

ceux qui accusaient cette théorie d'être aussi matérialiste,

Une autre personne de la même famille, madame Necker d
sure, née à Genève en 1776, et morte dans cette ville en 184
grave et original, s'est fait connaître des philosophes si ho
ment, qu'on a dit qu'*elle avait hérité de l'œil sévère de Reid.*
tice sur madame de Staël, et sa traduction de l'ouvrage de G
Schlegel *sur la littérature dramatique,* avaient déjà révélé l
de son esprit; mais son livre de l'*Éducation progressive, ou l*
cours de la vie (1838, 3 vol. in-8°), lui assura un rang élevé p
moralistes et les philosophes. Dans cet écrit, qui rappelle
d'endroits le *Cours de morale religieuse*, et qui a pour devise
de madame de Staël : *Cette vie n'a quelque prix, que si elle sert*
cation religieuse de notre cœur, madame Necker de Saussu
puyée sur l'observation et aidée de l'imagination, développe l
idéale de l'âme à travers tous les âges, mais une histoire où l'i
morale de la volonté sur les idées joue le principal rôle. Sa pl
conviction, en effet, c'est que la volonté peut soumettre l'int
à une sorte d'hygiène, source de progrès et de bonheur. Le
qui sont décrites avec le plus de précision, ou peintes avec le
charme, sont l'éducation de l'enfance, celle des femmes, ce
vieillesse. Ce fut dans un âge avancé qu'elle écrivit sur la vi
avec la candeur et la naïveté de l'enfance; c'est par des trai
mâle simplicité qu'elle a marqué les moindres vicissitudes de
rière des femmes. C'est à Coppet, dans la société de Bonstetten
rier, Châteauvieux, Decandolle, Pictet, Prévost, Sismondi,
fille et l'élève de l'illustre Saussure et l'intime amie de mesd
Rumford et de Staël avait acquis une telle fermeté de coup d'œ
tifique et une telle puissance d'analyse et de description philoso
La nature, en la privant de l'ouïe avant l'âge, avait accru l'or
de son génie curieux et actif, ainsi que la vivacité de son ima
sensible et sympathique. C.

NEEB (Jean), né à Steinheim, en 1767, professeur de lo
de métaphysique à l'université de Bonn, puis retiré sur la fin
jours à Niedersaalheim, près de Mayence, a laissé plusieurs o
écrits dans le sens de la philosophie de Kant : *Rapports de la*
stoïcienne avec la religion, in-4°, Mayence, 1791; — *des*
rendus par Kant à la raison philosophique, in-8°, Bonn, 1794;
Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Esprit général qui, à di*
époques, a régné dans les sciences, in-8°, ib., 1795; — *Sys*
la philosophie critique fondé sur le principe de la conscience,
in-8°, Bonn et Francfort-sur-le-Mein, 1795-96; — *Réfuta*
preuves démonstratives de l'existence de Dieu, et Exposition de l
morale, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1795; — *de l'Impossibili*
preuve démonstrative de l'existence de Dieu, et Réfutation de
lisme (dans le *Journal philosophique* de Niethammer; 6e liv
p. 118, in-8°, Neustrelitz, 1795); — *Raison contre raison, ou*
cation de la foi, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1797. Tous
vrages ont été publiés en allemand, ainsi que les suivants, co
à des sujets divers : *Lettres sur l'esprit d'incrédulité qui règne*
lement dans l'éducation, in-8°, Mayence, 1812; — *Mélanges*

, Francfort-sur-le-Mein, 1817; — *Preuves de l'impossibilité d'une ...gation universelle de l'irréligion*, in-8°, Bonn, 1834. X.

...EDHAM (Jean Tuberville de), physicien connu par ses ob...tions microscopiques, appartient à la philosophie par sa polémique ...e le matérialisme et l'irréligion. Né à Londres en 1713, profes... en France, à Lisbonne et en Belgique, comme en Angleterre, ...en 1747 à la Société royale, fondateur de l'Académie de Bruxelles, ...ham mourut dans cette dernière ville le 30 décembre 1781. Il a ...ami de Bonnet, Buffon, Hill, Trembley, et des premiers savants ...époque; et l'adversaire de Diderot, Helvétius, d'Holbach, de ...re même. Dans sa lutte avec ce dernier, il a quelquefois les rieurs ... côté : si Voltaire se moque des petites anguilles que Needham ...ait avoir aperçues dans de la farine échauffée, le physicien an... couvre de ridicule les coquilles qui, selon Voltaire, ont été dé... sur les hautes Alpes par des pèlerins, et sur les monts d'Asie et ...ique par des singes, et non par un déluge quelconque.

...s ouvrages de philosophie auxquels le nom de Needham rend ...if et demeure attaché sont les deux suivants :

... *Recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion*, ...ées aux *Nouvelles Recherches sur les découvertes microscopiques et ...ération des corps organisés*, de l'abbé Spalanzani (in-8°, Paris, ...).

... *Idée sommaire ou Vue générale du système physique et métaphy... de Needham sur la réorganisation des corps organisés*, à la suite ... *Vraie philosophie*, par l'abbé Monestrier (in-8°, Bruxelles, ...).

...s l'un et l'autre ouvrage, Needham essaye de concilier les vérités ...religion naturelle avec ce principe, que « la métaphysique véritable ...e de l'observation exacte et physique de la nature. » (*Rech. phys.*, ...) Il s'y donne pour *leibnitien*, et, comme tel, il tâche de réconci... savants et les philosophes avec la chronologie de Moïse, avec ...gme de la création, avec la doctrine que le monde a pour cause ...telligence et une sagesse infinie, et non le hasard (*Rech. phys.*, ...-230). A cet égard, le collaborateur de Buffon fut le devancier ...vier.

...on Needham, la matière simple se réduit à des êtres simples ou ... *monades*, qui se combinent et qui produisent, par leur action ...r réaction sur nos organes, toutes les idées des objets sen...s, et même les idées les plus générales, comme celles de l'é...e, de la figure, de la divisibilité. Il y a deux sortes d'êtres simples : ... mouvant et l'être résistant. C'est de leur union et de la variété ...e de leurs associations que naît la collection générale des êtres; et ...e ces êtres sont matériels, quoique simples, il faut appeler leur ... un composé matériel. Il y a donc une échelle d'êtres simples ...ériels, plus ou moins actifs : le plus actif sera du premier degré. La ...ité, ou exaltation de la force végétative, anime la première classe ...es simples; la *sensibilité* distingue la seconde classe; l'*intelligence* ...articulière à la troisième classe.

... ceux qui accusaient cette théorie d'être aussi matérialiste,

Needham répondait par une doctrine ingénieuse sur la distinc l'âme et du corps, sur la distinction des deux principes qui com l'homme. La force de l'habitude, dit-il, qui fait que l'âme comb cesse en vain les forces mécaniques du corps, prouve cette d L'âme se distingue des mouvements nerveux, ou même des caus térieures des mouvements nerveux ; elle peut s'élever au-des plaisir purement sensitif; elle sent séparément les mouvemen veux et les voit collectivement; elle a le sentiment des rapports causes finales.

Voici ce qu'écrit Needham (*Recherches physiques*, p. 207) fameux paradoxe d'Helvétius, que la seule différence entre l'ho la bête dérive de l'organe du tact : « J'ai souvent ouï dire qu savait plusieurs sciences sur *le bout du doigt;* mais comment s ner qu'il se trouve jamais des philosophes qui, prenant une mé assez grossière selon la lettre, aient eu la faiblesse de l'ériger tème? *Des doigts idéifiques*, seuls productifs de la raison hu quelle puérilité! Les hommes nés manchots ne sont donc p hommes ?... »

Dans la suite donnée à la *Vraie philosophie* de Monestrier, N développe des faits intéressants et incontestables sur l'homme, *structure admirable* de son corps, sur l'excellence et l'éléva l'âme, attestée par ce qu'elle opère dans l'ordre physique, sur de l'âme avec le corps, sur l'inclination qu'ont les hommes de r ter leurs sensations où elles ne sont pas (c'est-à-dire aux obje rieurs et aux sens); sur ce que les sens doivent à la raison, sensibilité de l'âme humaine, sur la cause efficiente de nos sen et de nos sentiments (c'est-à-dire sur l'âme), sur la contrari règne entre les plaisirs des sens et ceux de l'esprit, etc., etc. Ne déclare, du reste, qu'il approuve en tout les opinions spéculat l'abbé Monestrier. *Voyez* ce nom.

Si, comme physicien, Needham méritait le reproche de trop raliser ses découvertes, de trop systématiser ses idées et d'y mê paradoxes et des paralogismes, comme métaphysicien, il s'expo reproche de manquer, non d'élévation et de perspicacité, mais thode et de clarté. Son honneur est d'avoir combattu les matér sur le terrain même de la matière et des sciences physiques. C.

NÉGATION [du latin, *negare;* en grec, ἀπόφασις], l'acte quel on prononce qu'une chose n'est pas absolument, ou qu'ell pas d'une façon déterminée, qu'elle est privée de l'existence o certain attribut. Quand cet acte est renfermé dans l'esprit, il co un jugement; car juger ce n'est pas autre chose que nier ou af Quand il est exprimé par la parole, il forme une proposition jugement et cette proposition sont appelés *négatifs*. Comme il possible, quand on se borne simplement à concevoir les objets, qu'on les affirme ou qu'on les nie les uns des autres, il n'y a pas, prement parler, d'idées, de notions, de concepts négatifs. En e qu'on appelle ainsi nous représente le plus souvent des qualité positives, comme l'infini, l'immortalité, l'immensité, etc. Les qu dites *négatives*, en mathématiques, sont de véritables quantités

es d'augmentation, de diminution et de toutes les opérations bles aux quantités ordinaires. Or, ce qui n'est pas, c'est-à-dire a pour signe zéro, ne peut rien admettre de semblable. Les té-elles-mêmes ne désignent pas tant l'absence de la lumière que ssion particulière dont nous sommes affectés dans cet état. ie aussi signifie autant la continuité du repos que l'absence du ment. Il existe cependant certaines idées qui retranchent véri-ent quelque chose des objets auxquels nous les rapportons et ne t rien à la place de ce qu'elles ôtent, comme la cécité, la surdité, ssance, l'insensibilité, etc.; mais ces idées, pour nous servir gage d'Aristote, nous offrent plutôt une privation (στέρησις) qu'une on (ἀπόφασις), elles indiquent plutôt l'absence que la suppression chose. Quoi qu'il en soit des notions de cette espèce, la négation, éral, suppose nécessairement une idée antérieure de l'objet sur elle tombe; car on ne peut nier ce qu'on ne conçoit pas. Si cet st composé, il est facile de séparer les éléments qu'il renferme, négation alors est toujours possible. Il en est de même lorsque est simple et la négation relative. Mais nier absolument un objet ment simple, par exemple, qu'il y ait un espace, qu'il y ait une qu'il y ait un être, voilà ce que nous ne pouvons pas. Aussi s-nous aucune idée du néant. Le néant n'est qu'un mot.

ÉSIUS. L'autorité des manuscrits attribue à Némésius ou ntion, évêque d'Emèse, en Phénicie, un *Traité de la nature mme*, dont la date ne peut être exactement déterminée. Cet ou-se rattache, par l'esprit des doctrines et par le caractère de cer-éveloppements, au grand travail de philosophie chrétienne qui le IIIe et surtout le IVe siècle après notre ère. L'auteur ne dit ab-nt rien de lui-même dans le cours de son livre, et il ne nous est s connu par aucun témoignage de ses contemporains ou de ses eurs. Mais comme il cite beaucoup d'opinions des philosophes ologiens ses prédécesseurs, on s'assure par là qu'il ne peut avoir vant les premières années du IVe siècle. D'un autre côté, sa dé-ration de l'immatérialité de l'âme appartient évidemment à une s où ce principe était généralement admis chez les docteurs or-xes; or, saint Augustin paraît être le premier qui l'ait défendu en ent (*De origine animæ*); enfin, dès le commencement du VIe siècle, sius est cité ou copié par d'autres docteurs de l'Eglise orientale. es rapprochements autorisent à le placer vers le temps des deux ire de Nazianze et de Nysse, de saint Jean Chrysostôme et de saint tin; ils expliquent aussi comment l'indication fautive d'un manu-t pu induire à publier sous le nom de Grégoire de Nysse le *Traité nature de l'homme*, qui résume, en effet, les opinions le plus érement enseignées par les illustres théologiens de ce temps.

voit déjà que le livre de Némésius ne se distingue pas par l'ori-té des doctrines. L'auteur ne paraît pas prétendre à ce mérite. A de son premier chapitre, il avoue qu'il n'écrit que *pour le plus nombre* (τοῖς πολλοῖς), et que, par conséquent, il évitera toutes cussions d'une subtilité trop aride. C'est donc un abrégé de phi-ie orthodoxe qu'il a voulu composer (à peu près comme Bossuet

composa, au XVIIe siècle, son *Traité de la connaissance de Di soi-même*), et dans les passages même où il ne cite pas ses aut même où les recherches de ses éditeurs ne montrent pas à quel il a pu puiser, la part qui lui revient d'observations ou d'ar nouveaux est peut-être assez mince. Comme manuel, ce livre pa voir pas eu de modèle, si ce n'est peut-être dans quelques chap traités des Pères de l'Eglise *sur l'œuvre des six jours*; il offre ment aujourd'hui, en cent pages environ, la lecture la plus inst la plus attachante pour ceux qui veulent avoir une idée sommair tèmes de la philosophie grecque et de leur fusion partielle avec le nisme. Le style en est généralement clair, facile, d'une élégan que attique, et il est curieux, à cet égard, de le comparer avec à peu près contemporain, le *De statu animæ* de Claudianus M De Platon, en effet, à Némésius, la distance est grande, sar mais de Cicéron à Mamertus elle est immense: on ne comp comment la langue latine a pu descendre si vite jusqu'à une t barie. Quant à la méthode, régulière et savante dans le détai monstrations, elle est très-imparfaite dans la composition semble. Le système de Némésius sur la nature de l'homm simple en lui-même, ne se montre pas nettement dans les div son livre. L'homme, selon Némésius, est un être double, d'un corps et d'une âme: le corps est comme un résumé de tions de la nature organisée; l'âme se divise en deux parti irraisonnable, l'autre raisonnable. L'âme raisonnable com pensée, la mémoire, et surtout la volonté, dont le caractèr indépendant constitue la personnalité humaine. L'âme irrai est double elle-même; elle contient des facultés qui, sans par la raison, lui sont du moins soumises, comme le désir et gnance; elle contient des facultés à la fois étrangères à la nat raison, étrangères à son empire, comme la nutrition et les fonctions qui appartiennent à la vie animale. Rien de plus sim plus clair que cette théorie de l'homme, où l'on reconnaît pre pour trait les ingénieuses divisions proposées par Th. Jouffr son beau *Mémoire sur l'organisation des sciences philosophiqu* il s'en faut que le texte de Némésius les présente avec cett élémentaire. A la première lecture, au contraire, un esprit p rimenté trouve difficilement sa route à travers de nombreux assez mal coordonnés. L'ordre est au fond des idées, mais, rieur, il est trop peu sensible. Si ce défaut pouvait être corrig *Traité de la nature de l'homme* par quelques transpositions être même ne feraient qu'en rétablir le texte dans son intégri tive, on aurait là un des abrégés les plus commodes pour l'e ment des éléments de la philosophie. En ce qui concerne physique et ses rapports avec le reste de la création, les conn de l'auteur sont fort grossières encore; c'est avec trop de comp peut-être, qu'on a cru trouver, dans son vingt-quatrième ch notion précise de la circulation du sang (voir Schœll, *Hist. d grecque*, 2e édit., t. VII, p. 87). En même temps qu'il admet, com chrétien, l'existence des anges, et discute sur la nature de ces termédiaires entre Dieu et l'homme, il ne parle pas moins séri

nymphes et des *génies* (c. 1). Mais à côté de préjugés et d'er- puériles, comme, après tout, en offrent les écrits des plus grands pes de l'antiquité, Némésius a, sur la constitution de ce monde, sur dation des créatures depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sur les ères de l'union de l'âme et du corps, sur les variétés de la sensa- une foule de vues profondes et justes; il a un sentiment très- de la liberté humaine, il proteste avec une heureuse logique le fatalisme qui prétend soumettre nos actions à l'influence des etc., etc. En voilà assez, sans doute, pour recommander à l'at- des philosophes un ouvrage qu'ils lisent peu, parce qu'il ne ente particulièrement aucun système, aucune opinion classique; que, d'ailleurs, il appartient à une époque de l'histoire où l'école xandrie attire à elle seule tous les regards, soit par elle-même, par sa lutte avec le christianisme. — Le traité de Némésius fut rd imprimé en latin (1538); il n'en existe que peu d'éditions nes, dont une seule, celle de Matthæi (in-8°, Hale, 1802), mé- aujourd'hui d'être recherchée. Il vient d'être traduit en français M. J.-B. Thibaut (in-8°, Paris, 1844, chez L. Hachette).

nsulter, sur le livre de Némésius, outre les documents réunis l'édition de 1802, Fabricius, *Biblioth. grecque*, t. VIII, p. 448, rles. — Degerando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, c. 22; — et la thèse de M. Germain : *De Mamerti Claudiani tis et philosophia*, in-8°, Montpellier, 1840. E. E.

EWTON (Isaac) naquit le jour de Noël de l'année 1642, à lstrop, dans le comté de Lincoln. Ses ancêtres étaient, à ce qu'il t, originaires d'Ecosse. Il était encore enfant quand il perdit son et, à douze ans, sa mère le mit à Grantham, la ville la plus voi- de Woolstrop, pour y suivre les leçons d'un maître qui passait très-habile dans les langues savantes. Il ne se distingua, dans étude, par aucune aptitude particulière; mais dès lors s'annonça cation pour les sciences physiques et mécaniques. Lorsque sa l'eut repris avec elle à Woolstrop, elle voulut l'employer à l'ad- stration d'une ferme; mais l'esprit du jeune Newton se refusa obsti- ent à ce genre d'occupation, ainsi qu'il apparaîtra par le fait sui- , qui, fréquemment, se reproduisit. Chaque samedi, sa mère voyait à Grantham pour vendre du blé et d'autres denrées au ché, et en rapporter ce qui était nécessaire à la maison. Il était mpagné d'un vieux serviteur de confiance, qui devait lui montrer ndre et à acheter. Or, que faisait Newton? A peine arrivé à Gran- , il laissait à son vieux compagnon tous les soins de vente et d'a- t, et courait s'enfermer dans sa petite chambre, chez son ancien , où il s'occupait à lire quelques vieux livres jusqu'à l'heure du dé- . A Woolstrop même, au lieu de vaquer à la conduite de la ferme, mait bien mieux aller s'asseoir sous un arbre avec quelque livre, çonner quelque mécanique d'après les modèles qu'il avait vus. plus longue résistance à la vocation qui entraînait le jeune Newton nait impossible; un incident vint hâter ce dénoûment. Un de ses es l'ayant un jour rencontré à la promenade, un livre à la main, rçut qu'il s'occupait de la solution d'un problème assez difficile de

mathématiques. Alors, sans hésiter, il conseilla à la mère d
de renvoyer son fils à Grantham pour y continuer ses étude
meura jusqu'à l'âge de dix-huit ans; après quoi il passa à l'
de Cambridge, où, sous la direction du docteur Barrow,
particulièrement à l'étude des mathématiques. Il étudia la gé
Descartes, ainsi que les ouvrages du mathématicien Wallis,
ment son *Arithmetica infinitorum*, qui lui suggéra la premiè
découvertes analytiques qu'il devait faire plus tard. En 166
fut reçu maître ès arts de l'université de Cambridge; et, en
ancien maître, Barrow, résigna en sa faveur sa chaire d'opti
ans plus tard, en 1672, nous le voyons élu membre de la Soc
de Londres, qui s'empressa d'insérer dans son recueil des
tions philosophiques la première partie d'un travail qu'il comp
sur l'analyse de la lumière. Tout le reste de la vie de Newt
tint à la science; mais en même temps son mérite intellect
dans sa patrie, et même chez les autres peuples de l'Europe
légitimes hommages. En 1699, l'Académie des Sciences de
scrivit son nom parmi ceux des associés étrangers. En 1701
sité de Cambridge le nomma, pour la seconde fois, député
ment. En 1703, il est élu président de la Société royale de
et cet honneur lui fut maintenu tant qu'il vécut. Enfin, e
reine Anne le créa chevalier. Dans le cours de cette vie tou
à la science, il se trouva en relation avec les savants les pl
de son époque, et notamment avec Huyghens, Halley, l
Leibnitz, Samuel Clarke. Ce dernier fut tout à la fois l'ami
ciple de Newton, qui, plus tard, lui confia le soin de pours
le terrain métaphysique, contre Leibnitz, la polémique qu'i
lui-même, sur le terrain mathématique, contre cet illustre s
carrière de Newton se prolongea jusqu'à l'âge de quatre-vingt
Il mourut le 20 mars de l'année 1727. On le porta dans l'
Westminster, où son corps fut enterré près de l'entrée du c
sa tombe fut élevé, par les soins de sa famille, un monu
l'épigraphe se terminait par ces mots : *Congratulentur sib*
tale tantumque exstitisse humani generis decus.

Une autre épigraphe, composée par le poëte Pope, est a
çue :

Isaacus Newtonus, quem immortalem testantur tempus,
cœlum, mortalem hoc marmor fatetur.

Les travaux de Newton eurent pour objet principal les
tiques, la physique générale, et surtout l'optique. Il s'y joig
secondairement, quelques recherches sur la chronologie, et
vations sur les prophéties de l'Ecriture sainte, particulièrem
de Daniel, et sur l'Apocalypse de saint Jean. On trouve enc
dans ses divers écrits, et notamment dans son *Optique* et
Principes mathématiques de philosophie naturelle, d'assez
passages relatifs à des questions, soit de psychologie, soit de
soit de théodicée ; mais ces passages sont, pour la plupart, tr
et leur brièveté même indique assez que Newton n'a voulu
professo aucune question de ce genre, et que ce n'est qu'acc
ment, et, pour ainsi dire, en passant, qu'il est sorti du do

nces mathématiques et physiques pour pénétrer un instant dans ce-les sciences morales.

Voltaire, en maint endroit de ses écrits, se plaît à rappeler, avec cette ie qui lui est familière, que Newton a commenté l'Apocalypse : que Voltaire n'a jamais compris que très-imparfaitement le XVIIe le. A une époque qui fut, au plus haut degré, celle de l'alliance raison et de la foi chrétienne, ce mélange des discussions méta-iques et des controverses religieuses n'a rien qui doive surprendre, out dans un pays comme l'Angleterre, où les études bibliques ont ours été en très-grand crédit. Le savant géomètre Wallis, dont les aux sur le calcul infinitésimal avaient stimulé le génie naissant de wton, n'avait-il pas composé des traités de théologie? Boyle, l'un plus grands physiciens du XVIIe siècle, n'est-il pas auteur d'un é sur l'Écriture sainte? Leibnitz lui-même n'a-t-il pas commenté ines histoires bibliques? Que Newton ait écrit sur les prophéties Daniel et sur l'Apocalypse, il n'y a donc ni à s'en étonner, ni out à s'en moquer. Il n'entre pas dans notre plan d'analyser ici cet de Newton. Il nous suffira d'en faire connaître par quelques courts raits le dessein et le but. « Dieu, dit Newton, a donné l'Apocalyse i que les prophéties de l'Ancien Testament, non pas pour flatter uriosité humaine en permettant aux hommes d'y lire l'avenir, mais que les prophéties, une fois accomplies, puissent être interprétées rès les événements, et que sa prescience, non pas celle des inter-es, puisse être ainsi manifestée. Pour comprendre les prophéties, t d'abord prendre connaissance du langage figuré des prophètes, e langage est tiré de l'analogie qui existe entre le monde matériel et empire ou un royaume considéré comme un monde politique.... Par mple, lorsqu'un homme ou un animal est pris pour un royaume, les rentes parties ou qualités du premier sont employées pour leurs logues dans le second. Ainsi, la tête de l'animal représente le pou-r;... s'il a plusieurs têtes, elles représentent les divisions principales l'État, ou les dynasties qui s'y sont succédé, ou bien encore les erses formes de gouvernement. Les cornes d'une tête représentent livers États que cette tête rassemble sous le rapport militaire, etc. »

La base sur laquelle repose le système chronologique de Newton est pruntée à la science astronomique. Il suppose que les Argonautes, t la fabuleuse expédition avait pour objet la conquête de la Toison r, se dirigeaient à l'aide d'une sphère construite par Chéron, dans la-lle l'équinoxe du printemps, le solstice d'été, l'équinoxe d'automne e solstice d'hiver se trouvaient fixés, chacun pour leur part, au quin-ne degré des constellations du Bélier, du Cancer, de la Balance, du ricorne; que, plus tard, au temps de l'astronome Méton, ce n'était s au quinzième, mais au huitième degré de ces mêmes constellations répondaient les équinoxes et les solstices; qu'ainsi, dans l'inter-le, la précession équinoxiale avait équivalu à la différence de quinze uit, c'est-à-dire à sept degrés, c'est-à-dire encore, en évaluant années, à sept fois soixante-douze, ou à cinq cent quatre ans. Or, ton ayant inventé son cycle en l'an 432 avant notre ère, l'époque oureusement exacte du voyage des Argonautes pouvait, suivant wton, s'obtenir, en ajoutant à cette date de 432 les 504 ans qu'

mesurent l'intervalle précité. Par conséquent, le voyage des A nautes, au lieu d'appartenir, comme le veut la chronologie vul au XIVe siècle avant l'ère chrétienne, est de l'an 936 ou en Maintenant, que s'ensuit-il? C'est que l'époque du voyage des gonautes, qui servait de point de départ à l'ancienne chronol venant ainsi à descendre d'environ cinq siècles, il faut faire la même réduction à toutes celles qui suivent dans l'échelle chro gique. Ce système chronologique manque de vérité, comme l'a faitement démontré M. Delambre, en établissant que Newton, pa erreur qui lui fut commune avec ses contradicteurs, s'était fait un exagérée des connaissances astronomiques des anciens.

Dans l'ordre scientifique, Newton a attaché son nom à qu grandes découvertes et à plusieurs savantes théories, dont les p pales sont : 1° le binome et la méthode des fluxions; 2° la pes universelle; 3° la décomposition de la lumière; 4° le système de l nation. Nous nous proposons de nous arrêter un instant sur cha ces points et de les examiner dans l'ordre indiqué, tout en resserrant dans les limites que nous impose le caractère spé ce recueil.

Etant donné le binome $x + a$, si on le multiplie plusieurs f suite par lui-même, on arrive, de puissance en puissance, série de développements à travers lesquels il est aisé de recon une loi suivant laquelle ils procèdent quant aux exposants de x e Mais il n'en est pas de même pour les coefficients. Or, Newt parvenu à en découvrir une au moyen de laquelle le degré d'une sance binomiale étant donné, on peut former immédiatement nome, sans qu'on soit obligé de passer au préalable par tou puissances inférieures. C'est ainsi que fut trouvée la formule célèbre sous la dénomination de *binome de Newton*. Peut-être rait-on dire qu'avant lui cette découverte avait été préparée, certaine mesure, par Wallis en Angleterre, et surtout par Pa France; mais les résultats auxquels Wallis, et même Pascal, arrivés manquaient d'uniformité et de généralité; et ce sont p ment ces caractères qui constituent le mérite et la supériorité découverte de Newton. Son génie mathématique ne s'arrêta pas en 1664, il trouva la *méthode des fluxions*, que, onze ans plus Leibnitz présenta sous une autre forme, qui est celle du calcul rentiel. Voici comment s'exprime Newton dans le chapitre 1er ouvrage, pour indiquer le but qu'il s'est proposé en l'écrivant : observé que les géomètres modernes ont, la plupart, négl synthèse des anciens, et qu'ils se sont appliqués principalem cultiver l'analyse. Cette méthode les a mis en état de surmont d'obstacles, qu'ils ont épuisé toutes les spéculations de la géon à l'exception de la quadrature des courbes et de quelques autr tières semblables qui ne sont point encore discutées. Cela, joint vie de faire plaisir aux jeunes géomètres, m'a engagé à comp traité suivant, dans lequel j'ai tâché de reculer encore les lim l'analyse et de perfectionner la science des lignes courbes. »

Les découvertes et les travaux de Newton dans les sciences ques lui valurent encore plus de gloire.

…s biographes racontent, d'après le témoignage de son neveu, que, …nt retiré, en 1666, à la campagne, près de Cambridge, un jour … se promenait dans son jardin et qu'il voyait des fruits tomber … arbre, il se laissa aller à une profonde méditation sur ce phéno…e dont les philosophes avaient si longtemps poursuivi la cause. …chissant alors par la pensée les espaces qui séparent la lune de …rre, il en vint à juger qu'un corps, transporté au-dessus de nous …e distance égale à celle de la lune, serait encore attiré, et qu'ainsi …ne elle-même doit l'être. Si donc elle ne tombe pas, c'est qu'en …e temps qu'elle est sollicitée par la gravitation, elle est poussée … une force de projection considérable, et que ces deux forces, en …ombinant, lui font décrire une courbe elliptique autour de la terre, …re de l'attraction. Appliquant ensuite, par analogie, la même pro…té aux planètes, il regarde chacune d'elles comme un centre d'at…tion qui ferait tendre vers elles tous les corps environnants; et …me plusieurs de ces planètes sont accompagnées de satellites ou …s qui circulent autour d'elles, il considère le mouvement ellip…e de ces satellites comme résultat tout à la fois d'une force de pro…on et de l'attraction de leur planète. Enfin, sachant que, de la …ne manière que les satellites circulent autour des planètes, celles-ci …ulent autour du soleil en décrivant des courbes elliptiques et en …aînant avec elles leur système de satellites, Newton tira cette con…ence, que le soleil est aussi le foyer d'une force attractive qui …end jusqu'aux planètes, et qui, combinée avec le mouvement de pro…ion imprimé à chacune d'elles par la main du Créateur, leur fait …rire des courbes elliptiques autour de cet astre.

…out le système planétaire de Newton repose sur ce principe, à …oir, que les molécules de la matière s'attirent en raison directe des …ses et en raison inverse des carrés des distances. Mais cette attrac…n est un fait, et ce fait doit avoir une cause. Or, cette cause, quelle …elle? Ici, Newton, s'il avait été parfaitement fidèle à la méthode …érimentale dont il a fait un si fréquent et si heureux usage dans ses …vaux, se fût contenté de constater l'attraction à titre de phénomène …urel, et d'en déterminer les lois, sans rien préjuger quant à la …ure de la cause, sur laquelle l'observation ne nous révèle absolu…nt rien. Que fait-il, au contraire? Il imagine un fluide répandu …iversellement dans l'espace sous le nom d'*éther*. Cet éther est invi…le, intangible, infiniment élastique. Il pénètre tous les corps et …ide entre leurs particules à des degrés divers de condensation, …utant moindres que ces corps renferment plus de matière pondé…ble. Suivant ce mode général de distribution, l'éther est plus rare …ns les corps denses du soleil, des étoiles et des planètes, qu'il ne …st dans les espaces dépourvus de matière pondérable compris entre …x; et, en s'étendant de ces corps à des espaces plus éloignés, il …vient progressivement plus dense. De sorte que, dit Newton, c'est …ut-être son ressort qui, agissant sur eux par pression et les poussant …s plages les plus denses vers les plus rares, produit leur gravitation …tuelle : « Omnibus nimirum corporibus, qua parte medium densius …t, ex ea parte recedere conantibus in partes rariores. » (*Optices* …. III, quæst. 21.)

[illegible]

[illegible]

[illegible] qui [illegible]

[illegible] qui [illegible] les phénomènes de [illegible] le mouvement [illegible] qui [illegible]

n'y tombe pas. Il ne prête donc pas le caractère d'ab-
espace que traversent ces corpuscules lancés en ligne
s lumineux, le soleil et les étoiles fixes. Ces corpus-
t donc, dans leur route à travers les espaces célestes,
rive, à des densités légèrement différentes, univer-
n ; mais ils le traversent, de même que les astres dans
de translation, sans éprouver de résistance apprécia-
conséquent, ils y suivent leur direction primitive d'é-
ever sensiblement de la ligne droite, attendu que, la
tant à peu près uniforme, l'élasticité de ce fluide ré-
s tous les sens.

me de Newton et celui de Descartes nous n'entrepren-
e appréciation comparative, qui n'appartiendrait que
r à notre sujet. Nous nous contenterons de faire ob-
les objections faites contre le système cartésien se trou-
péremptoirement résolues, tandis que presque tous
s corps en optique depuis cinquante ans, les interfé-
sation colorée et les phénomènes de la diffraction, tels
les mesures précises de Fresnel, qui s'expliquent faci-
système des pulsations ou ondulations, restent inexplicables
de l'émanation.

maintenant aux aperçus de philosophie intellectuelle
se trouvent épars dans quelques-uns des écrits de
ment dans l'*Optique* et dans les *Principes mathémati-*
phie naturelle. Ainsi que nous le disions plus haut, il
cherché un système, un enchaînement d'idées. Ce
tellement que Newton s'est trouvé amené dans le do-
losophie intellectuelle et morale ; aussi ne fait-il que
rapidement, se contentant d'indiquer les solutions des
présentent devant lui.

ssions les unes se rapportent à la psychologie, d'au-
d'autres enfin à la théodicée et à la métaphysique.
que nous allons les examiner.

à leur objet, les qualités des corps appartient à la phi-
[illegible] de savoir comment nous acquérons l'idée
[illegible] domaine de la philosophie
[illegible] question, Newton la résout sommairement
[illegible] dans les *Principes*, à la troisième de
philosophie. Parmi les qualités des corps, il énumère
[illegible] l'impénétrabilité, la mobilité, l'inertie, la
[illegible] que nous ne connaissons que par les sens, et nous
[illegible] objets qui ont affecté notre [illegible]
affirmons [illegible] des corps en général. » Il [illegible]
[illegible] distinction
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] Newton [illegible]
distinction [illegible]
[illegible] Le [illegible] des corps nous apparaît que

La décomposition de la lumière avait été, antérieurement décrite par Descartes dans le phénomène de l'arc-en-ciel; m.. eut le mérite de construire, d'après l'observation des faits, un destinée à rendre un compte exact de ce phénomène, et que la moderne a acceptée et maintenue dans tous ses éléments. Ave secours du prisme, Newton a démontré que la lumière solair faisceau de rayons colorés, qui, tous ensemble, donnent la blanche. Il fait voir ensuite que ces rayons élémentaires, divis moyen du prisme, à savoir, le rouge, l'orange, le jaune, le bleu, l'indigo, le violet, ne sont arrangés dans cet ordre q qu'ils sont réfractés dans cet ordre même; et c'est cette propri connue jusque-là, de se rompre dans cette proportion, qu'il a nom de réfrangibilité.

A la théorie de l'arc-en-ciel, Newton joignit encore celle neaux colorés, qui soutient avec elle une assez étroite relatio découvertes sur ce nouveau terrain ne furent ni moins brilla moins décisives. Les lois qu'il a déterminées par l'expérience faitement exactes. Il résulte néanmoins d'un travail récemm senté à l'Académie des Sciences par deux savants membres Université, MM. P. Desains et Hervé de la Provostaye, que point très-particulier où la théorie cartésienne des ondulations un résultat contraire aux mesures déterminées par Newto cette théorie qui s'est trouvée d'accord avec les nouvelles dét tions.

Maintenant, cette lumière qui nous apparaît sous sept différentes lorsque ses rayons sont divisés, et que nous voyon mément blanche alors qu'ils sont réunis, d'où nous vient-elle ment nous arrive-t-elle?

A l'époque où Newton faisait à l'université de Cambridge vantes leçons qui furent publiées plus tard sous le titre de *l opticæ*, et se préparait à écrire son grand traité d'*Optique*, grand nombre de physiciens adoptaient, sur la lumière, la th Descartes. Cette théorie, connue sous le nom de *système des tions*, supposait un fluide lumineux répandu dans l'espace, et nifestant aucune propriété tant qu'il est en repos; mais présen contraire, des phénomènes de divers genres dès qu'il est mis vement. Or, ce mouvement est imprimé à la masse lumineus soleil, centre de vibrations qui sont transmises à ce fluide sub propagent ainsi jusqu'à nous, de la même manière que les vi des corps sonores se propagent par l'intermédiaire de l'air.

Newton n'adopta point cette théorie, et lui substitua celle de sion. Il explique les phénomènes lumineux par une émission corpuscules lancés par le soleil. Ces corpuscules, ainsi lancés, sent l'espace avec une très-grande vitesse; mais cet espace qu versent ainsi, est-il, comme on pourrait le supposer d'après que font du système de Newton la plupart des traités de phys d'optique, un espace vide? En aucune manière : car l'éther Newton avait eu recours pour expliquer la gravitation, il ne pe tenant le supprimer arbitrairement dans l'explication qu'il do phénomènes lumineux. Ce serait une choquante contradiction,

'ptique n'y tombe pas. Il ne prête donc pas le caractère d'ab-
,cuité à l'espace que traversent ces corpuscules lancés en ligne
es foyers lumineux, le soleil et les étoiles fixes. Ces corpus-
ncontrent donc, dans leur route à travers les espaces célestes,
jui s'y trouve, à des densités légèrement différentes, univer-
at répandu; mais ils le traversent, de même que les astres dans
ouvement de translation, sans éprouver de résistance apprécia-
et, par conséquent, ils y suivent leur direction primitive d'é-
on sans dévier sensiblement de la ligne droite, attendu que, la
de l'éther étant à peu près uniforme, l'élasticité de ce fluide ré-
eux dans tous les sens.

: ce système de Newton et celui de Descartes nous n'entrepren-
)as ici une appréciation comparative, qui n'appartiendrait que
lirectement à notre sujet. Nous nous contenterons de faire ob-
jue toutes les objections faites contre le système cartésien se trou-
ujourd'hui péremptoirement résolues, tandis que presque tous
nouveaux trouvés en optique depuis cinquante ans, les interfé-
, la polarisation colorée et les phénomènes de la diffraction, tels
ésultent des mesures précises de Fresnel, qui s'expliquent faci-
dans le système des pulsations ou ondulations, restent insolubles
système de l'émanation.

arrivons maintenant aux aperçus de philosophie intellectuelle
ale qui se trouvent épars dans quelques-uns des écrits de
ı, notamment dans l'*Optique* et dans les *Principes mathémati-*
: philosophie naturelle. Ainsi que nous le disions plus haut, il
ıdrait pas chercher un système, un enchaînement d'idées. Ce
u'accidentellement que Newton s'est trouvé amené dans le do-
de la philosophie intellectuelle et morale; aussi ne fait-il que
ɜrser très-rapidement, se contentant d'indiquer les solutions des
ns qui se présentent devant lui.

ni ces questions, les unes se rapportent à la psychologie, d'au-
la logique, d'autres enfin à la théodicée et à la métaphysique.
'ans cet ordre que nous allons les examiner.

uestion qui a pour objet les qualités des corps appartient à la phi-
e naturelle; mais celle de savoir comment nous acquérons l'idée
mêmes qualités est évidemment du domaine de la philosophie
orit humain. Cette question, Newton la résout sommairement
:s explications annexées, dans ses *Principes,* à la troisième de
gles de philosophie. Parmi les qualités des corps, il énumère
ue, la solidité, l'impénétrabilité, la mobilité, l'inertie, la pe-
r. « L'étendue, ne nous est connue que par les sens; et, après
rencontrée dans les divers objets qui ont affecté notre sen-
, nous l'affirmons de tous les corps en général. » Il n'en dit
ıvantage sur ce sujet, et n'entre nullement dans la distinction
epuis, a été si judicieusement établie entre l'étendue visible et
ue tangible. Il s'exprime ensuite en termes analogues, et tout
:oncis, sur la solidité, l'impénétrabilité, la mobilité, la force
ie et la pesanteur. Quant à la notion de divisibilité, Newton in-
t ici une distinction judicieuse entre le rôle de l'expérience et
le la raison. Le fait de la division des corps nous apprend que

certaines parties, qui étaient adhérentes entre elles, peuvent être séparées les unes des autres. Jusqu'ici rien que d'expérimental; mais alors même que ces parties demeureraient dans leur état de contiguïté et d'adhérence mutuelle, il n'en resterait pas moins mathématiquement certain, dit Newton, qu'on pourrait rationnellement les concevoir divisées en parties moindres. La distinction faite ici entre le rôle de l'expérience et celui de la raison dans l'acquisition de certaines d'entre nos connaissances, met obstacle à ce que Newton, tout physicien qu'il est, puisse être confondu avec l'école empirique, qui rapporte exclusivement aux sens l'origine de toutes les idées.

Si Newton ne doit pas être confondu avec les philosophes empiriques, il ne saurait l'être davantage avec les matérialistes. En effet, nous rencontrons dans son *Optique* (liv. III, quest. 28, p. 297-298 de l'édit. de Clarke, 1740) quelques mots qui, malgré leur concision, n'en sont pas moins décisifs en faveur de l'immatérialité. « Ce qui en nous sent et pense, dit-il, perçoit et saisit dans le *sensorium* les images des choses qui lui arrivent par les organes. » N'est-il pas évident par ce texte que Newton établit une distinction essentielle entre le cerveau et le principe sentant et pensant, tout en admettant cependant que c'est dans le cerveau que ce principe a son siége ?

Sur la question de la perception, voici la doctrine de Newton, telle qu'elle résulte de plusieurs passages des *Principes* et de l'*Optique*.

En premier lieu il n'appartient pas à la perception humaine de saisir et d'atteindre les choses en elles-mêmes : un tel privilége n'appartient qu'à Dieu. « Nous n'atteignons, dit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 28), que les images des choses. » C'est aussi ce que dit Platon, quand il nous compare à des prisonniers enchaînés dans une caverne, qui prennent des ombres pour des réalités.

En second lieu, la perception ne nous donne pas la notion des substances, mais seulement la notion des qualités. « Nous nous bornons à voir des figures et des couleurs, à toucher des surfaces, à flairer des odeurs, à goûter des saveurs. Quant aux substances en elles-mêmes, nous ne les connaissons par aucun sens : *Intimas substantias nullo sensu cognoscimus.* » (*Princip. schol. gener.*)

En troisième lieu, la théorie de la perception, telle que la conçoit Newton (*Optique*, liv. III, quest. 31), n'est autre chose que cette théorie de l'idée-image, transmise du péripatétisme ancien et de l'épicurisme au péripatétisme scolastique, et de là à un grand nombre de philosophes modernes. Au lieu de reconnaître, conformément aux données de l'expérience et aux croyances du sens commun, que l'action de nos sens atteint les objets eux-mêmes, Newton imagine « certaines apparences (*species*) ou représentations des choses qui, à travers les organes des sens, viennent aboutir au siége de la sensation, où l'âme les perçoit. » Ce qui est ainsi perçu, n'est donc point l'objet lui-même, mais l'image, ou la représentation de l'objet.

En quatrième lieu, Newton essaye d'expliquer le phénomène de la perception sensible à l'aide d'un agent naturel auquel il a déjà eu recours pour expliquer en physique le phénomène de la gravitation. « La vision, dit-il (*Optique*, liv. II, quest. 24), ne s'accomplit-elle pas surtout par les vibrations de ce milieu éthéré, lesquelles sont

excitées dans le fond de l'œil par des rayons de lumière, et de là se propagent, à travers les rameaux des nerfs optiques, jusqu'au siége de la sensation ? » Et qu'on ne croie pas que cette explication soit particulière au phénomène de la vision. Newton la reproduit immédiatement après, et dans les mêmes termes, pour le phénomène de l'audition ; et il termine en ajoutant qu'il en est de même de tous les autres sens : *Et similiter in reliquis sensuum.*

D'autres questions, occasionnellement abordées et sommairement résolues par Newton, se rattachent à la logique : telle est la question de l'analyse et de la synthèse, et des règles d'après lesquelles il faut philosopher.

Voici la description que fait Newton de l'analyse et de la synthèse : « De même, dit-il (*Optique*, liv. III, quest. 21), que dans les mathématiques, de même aussi dans la physique, la recherche des choses difficiles, qu'on appelle *méthode analytique*, doit toujours précéder celle qu'on appelle *synthétique*. La méthode analytique consiste à recueillir des expériences, à observer des phénomènes, et de là à inférer, par voie d'induction, des conclusions générales qui n'admettent aucune objection, sinon celles qui résulteraient ou d'expériences, ou d'autres vérités certaines. Car, en matière de philosophie expérimentale, les hypothèses sont de nulle valeur.... Cette méthode de raisonnement est excellente, et ce qu'on infère ainsi doit être jugé d'autant plus certain que l'induction est plus générale.... Telle est la méthode analytique. La méthode synthétique consiste à prendre pour principes les causes cherchées et vérifiées, et à s'en servir pour expliquer les phénomènes qui dérivent de leur action, et pour confirmer ces explications. »

Les règles pour philosopher, *Regulæ philosophandi*, sont au nombre de quatre, et Newton les expose dans la troisième partie de son traité des *Principes mathématiques de philosophie naturelle*. En voici l'exposé :

« 1re RÈGLE : Il faut n'admettre de causes naturelles que celles qui sont vraies et qui suffisent à l'explication des phénomènes.

« 2e RÈGLE : Autant que possible, il faut assigner les mêmes causes aux effets naturels du même genre.

« 3e RÈGLE : Les propriétés qui conviennent à tous les corps sur lesquels il est possible d'expérimenter, doivent être regardées comme propriétés générales des corps.

« 4e RÈGLE : En philosophie expérimentale, les propositions induites de l'observation des phénomènes doivent, nonobstant les hypothèses contraires, être tenues, soit pour exactement vraies, soit pour très-voisines de la vérité, jusqu'à ce qu'il survienne d'autres phénomènes par le moyen desquels elles deviennent, soit encore plus exactes, soit sujettes à des exceptions. »

Telles sont, dans leur sévère concision, ces *Regulæ philosophandi* dans lesquelles Newton a renfermé toute la méthode de la philosophie naturelle, comme Descartes avait essayé de résumer dans son *Discours de la Méthode* toutes les règles de la logique. Bien que Newton n'ait posé ces règles que pour la philosophie naturelle, on peut cependant, en leur prêtant un peu plus d'extension, les rendre non moins applicables à la philosophie morale.

Parmi les questions de métaphysique qui ont attiré l'attention Newton, nous citerons celle de l'espace et du temps. Le temps l'espace ont-ils une existence absolue, c'est-à-dire indépendante toute espèce d'êtres? Ou bien ne sont-ils, l'un que l'éternité, l'a l'immensité de l'être infini? Newton résout la question dans le de sens. Voici, en effet, les termes dont il se sert en parlant de dans la *Scolie générale* de ses *Principes mathématiques de philos naturelle* : « Non est æternitas et infinitas, sed æternus et infi Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper, et ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium c tuit. »

Il nous reste à signaler, dans les écrits de Newton, quelques ges relatifs aux grandes questions qui se partagent la théodicée, c sont, d'abord, la question de l'existence de Dieu, puis celle de sa ture et de ses attributs.

Dans les divers passages de ses *Méditations* et de ses *Principes* où entreprend de démontrer l'existence de Dieu, Descartes n'a jam recours aux preuves physiques. La base de son raisonnement, au lieu d'être prise hors de l'homme et dans la nature, est empruntée à l'homme même; et cette base est une donnée purement psychologique. Newton, au contraire, n'invoque que les preuves physiques. En faut-il conclure qu'il rejette toute autre espèce d'argument? Une semblable assertion courrait risque d'être erronée; car remarquons bien que Newton n'écrit point ici un traité de métaphysique ou de théodicée, mais uniquement des ouvrages de philosophie naturelle, et qu'ainsi la seule preuve qu'il puisse, sans sortir de son sujet, donner de l'existence de Dieu, c'est la preuve physique. Et peut-être ne sera-t-il pas sans quelque intérêt de signaler, à cette occasion, l'idée que se fait Newton de l'office et du but des sciences naturelles. L'illustre savant qui, dans son *Optique* et dans ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, avait étendu si loin et porté si haut ses découvertes en astronomie et en physique, se complaît à ne voir dans la science de la nature qu'un moyen d'arriver à des notions tout à la fois plus importantes et plus sublimes, c'est-à-dire à la connaissance de l'auteur même de ces lois qui président à l'ensemble des phénomènes de l'ordre physique. « Philosophiæ naturalis id revera principium est, et officium, et finis ut ex phænomenis, sine fictis hypothesibus, arguamus, et ab effectis ratiocinatione progrediamur ad causas, donec ad ipsam demum primam causam, quæ sine dubio mechanica non est, perveniamus. » (*Optic.* lib. III, quæst. 28.)

« D'où vient, se demande-t-il encore (*Optique*, liv. III, quest. 28) cette splendeur qui éclate dans l'univers? A quelle fin les comètes ont-elles été créées? D'où vient que le mouvement des planètes a lieu pour toutes dans le même sens? Qui empêche les étoiles fixes de se précipiter les unes sur les autres? Comment les corps des animaux sont-ils formés avec tant d'art? etc. » Et, dans un passage ultérieur de même livre (quest. 31), Newton reproduit sous une autre forme le même argument, et conclut en ces termes : « L'origine de toutes ces choses ne saurait être attribuée qu'à l'intelligence et à la sagesse d'un être puissant, toujours existant, présent partout, qui a pu ordonner su

nté toutes les parties de l'univers, beaucoup mieux que
peut, par un acte de son vouloir, mouvoir les membres du
est associé. »
e de Dieu étant démontrée par l'argument des causes fina-
lée Newton se fait-il de la nature divine et des attributs
e d'abord que nous puissions connaître en elle-même la
e. « Nous ne pouvons acquérir, ni par les sens, ni par la
connaissance des substances, et, bien moins encore que
la notion de la substance divine. Nous ne connaissons Dieu
attributs, par la très-sage et très-bonne économie de
fin par les causes finales. » (*Princip. schol. gener.*) Mais
, quels sont-ils ? L'extrait suivant d'un passage assez étendu
e *Scolie générale*, dans l'ouvrage intitulé *Principes mathé-*
philosophie naturelle, montrera quelle idée Newton s'en fai-
est l'être éternel, infini, souverainement parfait, maître
ses. C'est surtout à titre de maître de toutes choses, *uni-*
minus, παντοκράτωρ, que nous concevons Dieu. De ce qu'il
uverain, il suit qu'il est un Dieu vrai, un Dieu vivant,
loué d'omniscience et d'omnipotence. » Parmi les attributs
ton compte encore l'éternité et l'immensité : « Dieu, dit-il
est toujours et partout, mais sans cesser pour cela d'être
nême Dieu. Des parties successives se rencontrent dans la
existences dans l'espace ; mais rien de tout cela dans la
maine, c'est-à-dire dans le principe qui, en chacun de
é de pensée, et bien moins encore dans cette substance
est Dieu.... On confesse que le Dieu suprême existe né-
. Eh bien, en vertu de cette même nécessité, il est par-
urs. De là suit encore qu'il est tout entier semblable à lui-
eil, tout oreille, tout cerveau, tout bras, toute force sen-
gente, agissante, non point du tout à la manière de
is d'une façon qui n'a rien de corporel et qui nous est
connue, etc. »
ver ce qui concerne les attributs divins, il reste à se de-
ewton reconnaît en Dieu le caractère d'une providence.
ressentir d'après l'ensemble des passages de l'*Optique* et
s que nous avons déjà cités. Mais, indépendamment de cet
e, il s'en explique formellement vers la fin de la *Scolie*
Principes, lorsqu'il dit qu'étant ôtées la puissance, la pro-
causes finales, Dieu n'est plus que le hasard ou la nature :
dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est
aut natura. » Le dieu que reconnaît Newton n'est donc
t un dieu-substance, comme celui de Spinoza ; c'est en-
t un dieu-providence ; et cette différence est très-essen-
qu'elle soustrait la doctrine de Newton à toute espèce
de fatalisme, et lui confère le caractère d'une philosophie
r, Dieu une fois admis comme providence, le hasard n'a
dans le monde physique ni dans le monde moral ; tout
çoit et s'explique dans l'un et dans l'autre par des lois
tes ; et, bien que le philosophe, entraîné par la rapidité de
n, n'ait rien affirmé d'explicite sur la justice de Dieu, sur

les peines et les récompenses de l'autre vie, on est néanmoins suffisamment autorisé à penser qu'il n'était nullement sceptique à cet endroit : car le dogme de la vie future résulte invinciblement de celui de la providence divine.

A consulter sur Newton : Castillon, préface mise en tête de l'édit. des *Opuscules*. — Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, lett. 23, 52, dans la 1re partie du tome Ier, de l'édition donnée en 1842, à Paris, par M. Aug. Cournot. — Voltaire, *Lettres philosophiques*, t. XXVII, édit. Beuchot, in-8°, Paris, 1829, lettre 14, sur Descartes et Newton; lettre 16, sur l'Optique de Newton; — *Éclaircissements nécessaires sur les éléments de la philosophie de Newton*; — t. XXXVIII: *Éléments de la philosophie de Newton*, et *Réponses aux principales objections qui ont été faites en France contre la philosophie de Newton*. — Fontenelle, *Éloge de Newton*, dans les OEuvres complètes ou dans le recueil des *Éloges*. — Biot, art. *Newton*, dans la *Biographie universelle*. C. M.

NICÉPHORE BLEMMYDES, commentateur et abréviateur d'Aristote, était un moine grec qui vivait à Constantinople sous le règne de Théodore Lascaris. On a de lui un *Abrégé de la Logique et de la Physique d'Aristote*, composé à l'usage du duc Jean (*Epitome logicæ et physicæ doctrinæ Aristotelis, græce et latine*, in-8°, Augsb., 1605), et un *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre à l'Organum, ou les Cinq universaux, De quinque vocibus*, in-8°, Bâle, 15[illegible]. On lui attribue aussi, mais à tort, un ouvrage intitulé *Syntagma synopticum philosophiæ* (in-8°, ib., 1542). Cet écrit appartient à Nicéphore Grégoras, ou au moine Gregorius Anéponyme. X.

NICOLAÏ (Frédéric), né à Berlin en 1733, mort le 6 janvier 1811, membre de l'Académie de Prusse, fut pendant très-longtemps le premier libraire de Berlin et se trouva mêlé, durant cinquante ans, au mouvement de la littérature allemande. Ami de Lessing et de Mendelssohn, il concourut avec eux à l'émancipation de cette littérature, particulièrement par sa *Bibliothèque universelle*, imitation du *Journal des savants*, qui obtint un prodigieux succès et s'élève à plus de cinquante volumes.

Nicolaï fut un des chefs du parti des lumières (*Aufklaerung*), qui voulut jouer en Allemagne à peu près le même rôle que jouaient en France les encyclopédistes et les philosophes. Il combattit avec violence tout ce qui lui présentait une apparence de mystère, non-seulement en matière de dogme, mais en matière de philosophie et de littérature. Il se déclara l'ennemi de Werther, de Gœthe et de Shakspeare, le maître de Gœthe, de la philosophie de Wolf et de celle de Kant, aussi bien que du piétisme et du mysticisme; et pour accomplir cette œuvre de critique, le raisonnement ne lui suffit pas : il employa aussi la satire et le roman. Le plus connu de ces romans a été traduit en français : *Vie et opinions de Sébalde Nothanker*; 4e édit., 3 vol. in-8°, Berlin, 1799. C'est une imitation dans le goût de l'*Andrews* de Fielding. On y persifle la *sensiblerie* religieuse et philosophique. Les héros sont des pasteurs luthériens, les héroïnes sont leurs femmes ou leurs filles.

de ces dames, l'épouse de Nothanker, est une wolfienne en-
iste, qui met son mari à tout instant en colère, citant à tout
le *principe de la raison suffisante*, invoquant pour tout le *déter-*
ie de nos actions. Elle savait par cœur la *Petite Logique* de Wolf,
t le chapitre *de l'utilité des livres*. C'est un ouvrage bien écrit,
le et même instructif pour qui veut connaître le milieu du
siècle, mais beaucoup trop long. La quatrième édition, publiée
9, se compose de trois volumes in-8°. Les réfutations et les
es provoquées par ce roman philosophique, bien que très-nom-
, n'atteignent pas le nombre des imitateurs qu'il fit dans plu-
langues.

laï commença ses attaques contre Kant, quoique avec réserve
, dès 1785, dans un livre fort intéressant : *Relation d'un voyage*
Allemagne et en Suisse. Neuf ans après, en 1794, il le combattit
Histoire d'un gros homme (2 vol. in-8°). Ce bon et gros homme,
ie, zélé partisan de la philosophie *critique*, dispute avec fureur
un ancien camarade d'études qu'il avait connu à l'université de
gue, M. de Reitheim. Mais sa destinée se charge de le réfuter.
ie fait des dettes, est repoussé par le beau sexe, ne sait pas
ger en ménage, ne parvient à trouver ni éditeurs, ni lecteurs
s livres, et n'est compris ni apprécié de personne; il s'aperçoit,
que tout le *kantianisme* possible ne mène à rien, et ne se ré-
e dans une stérile dispute de mots.

1798, Nicolaï fit paraître un roman plus virulent encore et de
iuvais goût : *Vie et opinions de Sempronius Guadibert, philo-*
illemand. Guadibert est l'ombre d'Anselme. C'est un baigneur,
ie temps meunier à Quirlequitsch, qui tente de convertir le dis-
: Kant, de lui inspirer le dégoût du *transcendantalisme*, le goût
inaissances utiles, d'un éclectisme raisonnable, d'un usage
de l'histoire de la philosophie.

it principalement au sein de l'Académie de Berlin que Nicolaï
ra contre la doctrine de Kœnigsberg, tantôt avec esprit et
tantôt en raillant amèrement, le plus souvent avec passion.
ncipaux griefs étaient le mépris des kantiens pour l'expérience,
ntradictions subtiles et spécieuses, telles que l'opposition entre
n spéculative et la raison pratique, le manque d'ordre lumi-
ins la plupart de leurs théories et de leurs livres. Ce fut contre
ige de cette école que cet écrivain facile et attachant s'éleva
lièrement. Il faut lire dans ses ouvrages mêmes ce qu'il dit de
itif catégorique, des *postulés*, de la *connaissance par devant*
i, von vornigen), de la *science par derrière* (*à posteriori, von*
On consultera, avec le plus de fruit, sur toute sa polémique
a *philosophie nouvelle et novissime*, deux mémoires lus à l'Aca-
en 1803, sous ces titres : 1° *Sur le regressus logique;* 2° *Sur*
ractions, les imperfections qui en sont inséparables et leur fré-
bus.

:ritiques ne restèrent pas sans réponse. Fichte et Aug.-Wilh.
l prirent en main la défense de Kant, dans un écrit intitulé
pinions singulières de Nicolaï déduites à priori (Tubingue, 1801).
répliqua et cette réponse a pour titre : *De mon éducation scien-*

tifique et de mes connaissances relativement à la philosophie critique, etc.
Elle fut, à son tour, vivement critiquée par Kant.

Nicolaï accusa le kantisme de *superstition*, et c'est contre toute espèce de superstition qu'il se crut appelé à défendre *la pensée et la liberté de l'esprit humain*. Mais cet adversaire des *préjugés* en eut beaucoup : il vit, par exemple, l'Europe en proie à une immense conspiration, tantôt ourdie par les jésuites, tantôt par les francs-maç Son ami Engel disait : « Chacun a son dada, mais Nicolaï en a une écurie. »

Ardent adorateur de Frédéric le Grand, et patriote chaleureux, Nicolaï ne put voir les désastres de la Prusse sans le chagrin le plus poignant : sa vie en fut abrégée.

Cette vie est racontée, non avec charme, mais avec une fidélité précieuse, par Biester, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* (juil 1812). C. Bs.

NICOLAS de Clemangis. *Voyez* Clemangis.

NICOLAS de Cuss ou de Cusa. *Voyez* Cusa.

NICOLAS de Damas, renommé à la fois comme poëte, comme historien et comme philosophe, naquit dans la ville dont il porta le nom, l'an 74 avant J.-C. Elevé avec le plus grand soin, par Antipater son père, il arriva encore jeune à une grande célébrité. Il composa, à peine sorti de l'école, des tragédies qui furent représentées avec succès sur le théâtre de Damas. Une de ces tragédies avait pour titre *Susanne*, et il nous reste, d'une autre pièce de sa composition plus de cinquante vers conservés par Stobée. La rhétorique, la musique, les mathématiques furent également l'objet de son application et, enfin, après avoir passé en revue tous les systèmes de philosophie il se déclara pour celui d'Aristote. Sa passion pour l'étude ne l'empêchait pas de vivre dans la société des grands. Il accompagna Hérode dans un voyage que ce prince fit à Rome pour se justifier des soupçons qu'Auguste avait conçus contre lui, et fut très-utile, par son éloquence à son royal ami. D'ailleurs Auguste connaissait déjà Nicolas et lui avait donné plus d'une preuve de sa bienveillance. Outre les pièces de théâtre dont nous venons de parler, Nicolas de Damas a écrit un grand nombre d'ouvrages : des *Mémoires* de sa vie, dont il nous reste des fragments étendus, publiés par l'abbé Sévin dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (t. ix, p. 486), une *Histoire universelle* en cent quarante-quatre livres, et une *Histoire de l'Assyrie;* des *Vies d'Auguste et d'Hérode;* un *Recueil des coutumes les plus singulières des différentes nations;* et, enfin, ses écrits philosophiques. De ces derniers il ne nous est rien arrivé que les titres que nous rapportons ici : *Des Dieux; de la Philosophie d'Aristote; de la Philosophie première; des Devoirs qu'il est beau de pratiquer dans la vie civile*, et un *Traité de l'âme*, ou plutôt un commentaire sur le traité d'Aristote qui porte le même titre. Les fragments historiques de Nicolas de Damas ont été publiés par Henri Valois sous ce titre : *Excerpta ex collectaneis Constantini Augusti Porphyrogenetæ, græce et latine*, in-4°, Paris, 1634;

Conrad Orelli, in-8°, Leipzig, 1804; et, enfin, par Coray, dans *Prodromos Bibliothecæ græcæ*, in-8°, Paris, 1805. X.

COLE (Pierre) naquit à Chartres le 19 octobre 1625. Il appar-, comme Arnauld et Pascal, à une famille de robe. Son père, Nicole, avocat au parlement de Paris et chambrier de la chambre astique de Chartres, était un homme d'une instruction solide, r avec les lettres antiques, et qui avait acquis de son temps une belle réputation d'éloquence. Cette instruction n'excluait pourtant certaine licence d'esprit fort répandue alors, et que son fils eut es occasions de déplorer amèrement dans la suite. Jean Nicole a des poésies, des traductions, où l'on trouve cette liberté parfois e qui était le ton naturel du XVIe siècle, et dont l'influence mo-u XVIIe n'avait pas encore purgé la langue. Nous touchons ici, un frappant exemple, l'opposition profonde des deux époques : ce me que ne pouvait éviter, au milieu de ses tourmentes, le labo-siècle de Rabelais et de Montaigne, cette licence qui avait ré jusque dans de sérieux travaux et qui infectait encore la litté-du temps de Louis XIII, toutes ces irrégularités enfin ne ren-rent pas, au XVIIe siècle, d'adversaires plus constants et de ré-teurs plus autorisés que les austères écrivains de Port-Royal. nfance de Nicole fut grave et studieuse. A quatorze ans, il avait é le cours ordinaire des humanités, et, envoyé à Paris par son , il n'avait pas dix-neuf ans quand il reçut le bonnet de maître ès 1644). Ce fut peu de temps après cette date qu'il se lia avec les res de Port-Royal. Nicole ne souhaitait que le repos et l'étude; la profonde de ces hommes vénérables, la tranquillité austère de e, devait attirer naturellement un esprit si calme et si méditatif. t pas de peine, d'ailleurs, à établir ces précieuses relations : il deux tantes religieuses dans cette communauté, Madeleine, rie des Anges, qui devait être un jour abbesse. Bien qu'il étu-théologie à la Sorbonne et qu'il donnât à ces travaux toute ication de son esprit, il trouvait encore le temps de prendre une ctive à la fondation des *petites écoles* de Port-Royal. On sait t le sort de ces écoles admirables, où des maîtres tels que Lan-et Nicole formaient des élèves comme Racine et Lenain de Til-t. Sans cesse inquiétés par les odieuses persécutions des jé-, les solitaires furent obligés de céder la place à leurs ennemis. *etites écoles* se dispersèrent pour se reformer en différents lieux, rsailles, à Vaumurier, aux Granges, près de Port-Royal-des-s. C'est aux Granges que Nicole forma le futur historien des rs siècles de l'Eglise; c'est là qu'il lui dictait ces cahiers de phi-hie qui, rédigés depuis pour une autre circonstance et publiés par uld, sont devenus, sous le titre de *l'Art de penser*, un des monu-s philosophiques et littéraires du XVIIe siècle. C'est là aussi qu'il it le *Delectus epigrammatum*, c'est-à-dire un excellent recueil grammes latines et grecques, accompagné de fines et judicieuses rques. Il est piquant de voir un si solide esprit, un théologien si re, prendre plaisir aux œuvres les plus gracieuses de l'antiquité. reconnaît déjà ces nobles intelligences qui, dans des traductions

tifique et de mes connaissances relativement à la philosophie critiq
Elle fut, à son tour, vivement critiquée par Kant.

Nicolaï accusa le kantisme de *superstition*, et c'est contre
espèce de superstition qu'il se crut appelé à défendre *la pens*
liberté de l'esprit humain. Mais cet adversaire des *préjugés* en eut
coup : il vit, par exemple, l'Europe en proie à une immense (
ration, tantôt ourdie par les jésuites, tantôt par les francs-m
Son ami Engel disait : « Chacun a son dada, mais Nicolaï en
une écurie. »

Ardent adorateur de Frédéric le Grand, et patriote chaleureu
colaï ne put voir les désastres de la Prusse sans le chagrin
poignant : sa vie en fut abrégée.

Cette vie est racontée, non avec charme, mais avec une fidéli
cieuse, par Biester, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* (
1812). C.

NICOLAS de Clemangis, *Voyez* Clemangis.

NICOLAS de Cuss ou de Cusa. *Voyez* Cusa.

NICOLAS de Damas, renommé à la fois comme poëte, com
torien et comme philosophe, naquit dans la ville dont il p
nom, l'an 74 avant J.-C. Elevé avec le plus grand soin, pa
pater son père, il arriva encore jeune à une grande célébrité. I
posa, à peine sorti de l'école, des tragédies qui furent repré
avec succès sur le théâtre de Damas. Une de ces tragédies ava
titre *Susanne*, et il nous reste, d'une autre pièce de sa compo
plus de cinquante vers conservés par Stobée. La rhétorique, la
que, les mathématiques furent également l'objet de son appli
et, enfin, après avoir passé en revue tous les systèmes de philos
il se déclara pour celui d'Aristote. Sa passion pour l'étude ne l
chait pas de vivre dans la société des grands. Il accompagna l
dans un voyage que ce prince fit à Rome pour se justifier des so
qu'Auguste avait conçus contre lui, et fut très-utile, par son éloq
à son royal ami. D'ailleurs Auguste connaissait déjà Nicolas et l
donné plus d'une preuve de sa bienveillance. Outre les pièces d
tre dont nous venons de parler, Nicolas de Damas a écrit un
nombre d'ouvrages : des *Mémoires* de sa vie, dont il nous re
fragments étendus, publiés par l'abbé Sévin dans les *Mémoires de*
démie des Inscriptions (t. IX, p. 486), une *Histoire universelle* (
quarante-quatre livres, et une *Histoire de l'Assyrie;* des *Vies*
guste et d'Hérode; un *Recueil des coutumes les plus singulières de*
rentes nations; et, enfin, ses écrits philosophiques. De ces de
il ne nous est rien arrivé que les titres que nous rapportons ic
Dieux; de la Philosophie d'Aristote; de la Philosophie premiè
Devoirs qu'il est beau de pratiquer dans la vie civile, et un *Tr*
l'âme, ou plutôt un commentaire sur le traité d'Aristote qui p
même titre. Les fragments historiques de Nicolas de Damas (
publiés par Henri Valois sous ce titre : *Excerpta ex collectanei*
stantini Augusti Porphyrogenetæ, græce et latine, in-4°, Paris,

Conrad Orelli, in-8°, Leipzig, 1804; et, enfin, par Coray, dans Prodromos *Bibliothecæ græcæ*, in-8°, Paris, 1805. X.

ICOLE (Pierre) naquit à Chartres le 19 octobre 1625. Il appar-it, comme Arnauld et Pascal, à une famille de robe. Son père, Nicole, avocat au parlement de Paris et chambrier de la chambre siastique de Chartres, était un homme d'une instruction solide, lier avec les lettres antiques, et qui avait acquis de son temps une belle réputation d'éloquence. Cette instruction n'excluait pourtant une certaine licence d'esprit fort répandue alors, et que son fils eut les occasions de déplorer amèrement dans la suite. Jean Nicole a é des poésies, des traductions, où l'on trouve cette liberté parfois que qui était le ton naturel du XVIe siècle, et dont l'influence mo-du XVIIe n'avait pas encore purgé la langue. Nous touchons ici, un frappant exemple, l'opposition profonde des deux époques : ce sme que ne pouvait éviter, au milieu de ses tourmentes, le labo- siècle de Rabelais et de Montaigne, cette licence qui avait tré jusque dans de sérieux travaux et qui infectait encore la litté-e du temps de Louis XIII, toutes ces irrégularités enfin ne ren-rèrent pas, au XVIIe siècle, d'adversaires plus constants et de ré-ateurs plus autorisés que les austères écrivains de Port-Royal. enfance de Nicole fut grave et studieuse. A quatorze ans, il avait vé le cours ordinaire des humanités, et, envoyé à Paris par son , il n'avait pas dix-neuf ans quand il reçut le bonnet de maître ès (1644). Ce fut peu de temps après cette date qu'il se lia avec les ires de Port-Royal. Nicole ne souhaitait que le repos et l'étude; la é profonde de ces hommes vénérables, la tranquillité austère de vie, devait attirer naturellement un esprit si calme et si méditatif. eut pas de peine, d'ailleurs, à établir ces précieuses relations : il deux tantes religieuses dans cette communauté, Madeleine, Marie des Anges, qui devait être un jour abbesse. Bien qu'il étu-la théologie à la Sorbonne et qu'il donnât à ces travaux toute plication de son esprit, il trouvait encore le temps de prendre une active à la fondation des *petites écoles* de Port-Royal. On sait fut le sort de ces écoles admirables, où des maîtres tels que Lan-et Nicole formaient des élèves comme Racine et Lenain de Til-ont. Sans cesse inquiétés par les odieuses persécutions des jé-s, les solitaires furent obligés de céder la place à leurs ennemis. *petites écoles* se dispersèrent pour se reformer en différents lieux, ersailles, à Vaumurier, aux Granges, près de Port-Royal-des-mps. C'est aux Granges que Nicole forma le futur historien des rniers siècles de l'Eglise; c'est là qu'il lui dictait ces cahiers de phi-phie qui, rédigés depuis pour une autre circonstance et publiés par auld, sont devenus, sous le titre de *l'Art de penser*, un des monu-nts philosophiques et littéraires du XVIIe siècle. C'est là aussi qu'il crit le *Delectus epigrammatum*, c'est-à-dire un excellent recueil grammes latines et grecques, accompagné de fines et judicieuses ues. Il est piquant de voir un si solide esprit, un théologien si , prendre plaisir aux œuvres les plus gracieuses de l'antiquité. onnaît déjà ces nobles intelligences qui, dans des traductions

toutes chrétiennes, purifieront, pour ainsi dire, le génie d
païen ; on pressent aussi celui qui prendra le nom de Guillau
drock, celui qui étudiera Térence avec amour, et tâchera de
pour les théologiens de l'Allemagne, l'enjouement, la fine
l'incomparable vivacité des *Provinciales*.

C'est en 1649 que les *petites écoles* furent poursuivies par
des jésuites ; c'est aussi en 1649 que commencèrent les év
dont la suite amena les grandes persécutions de Port-Royal
Cornet venait de dénoncer à la Sorbonne les cinq fameuses
tions attribuées à Jansenius. Tandis que la Sorbonne, malgr
sition des soixante-dix docteurs, préparait les censures qui
fournir une arme si perfide aux indignes adversaires de Por
Nicole, déjà reçu bachelier en théologie, s'arrêta brusquem
ses études, ne voulant pas prendre des engagements plus c
bles avec cette Faculté de théologie où règnaient des doctrines
sées à celles des solitaires. C'est alors qu'il se retira à Port-R
Champs. Il y vivait depuis quelques années, sous l'austère di
M. Singlin, uniquement appliqué à la méditation de l'Ecritu
tude des Pères et de l'histoire ecclésiastique, lorsque le gran
de Port-Royal, Arnauld, vint lui demander le secours de
lent (1654). Il fallut tout l'ascendant d'Arnauld et une profonde
tion au devoir, pour arracher le doux Nicole aux études pai
sa retraite. Personne n'était moins fait que lui pour la contro
personne pourtant, après Arnauld, n'a pris une part plus c
ble aux luttes théologiques du XVII[e] siècle. Dès cette année
deux ans avant que Pascal prenne la plume pour écrire son
chef-d'œuvre, Nicole, encore obscur et inconnu, est déjà le c
le censeur de Port-Royal. C'est lui qui revoit les écrits d'
comme il reverra bientôt les *Provinciales* et plus tard les
Cette direction littéraire que lui a confiée la communauté et à
se sont soumis des esprits bien supérieurs au sien, il l'a reçu
lui et il la gardera toujours. Ce sera là son rôle dans cette
semblée des écrivains de Port-Royal. Esprit judicieux et cal
vain élégant et sans passion, il modérera la lutte, il prend
que rien d'excessif n'échappe à ses amis, et si la postéi
blâmer souvent l'extrême réserve de son goût, elle doit rec
dans ces corrections mêmes qu'elle regrette, un des traits les
chants et les plus expressifs de cette sainte communauté o
ardent d'un Arnauld, où l'altier génie d'un Pascal, s'humilia
peine sous les censures du timide Nicole.

Le rôle de conseiller et de censeur, quelque importance qu
dans sa vie, n'est pourtant pas le seul qui lui appartient. Ap
surveillé pendant toute l'année 1656 la publication des *Pro*
Nicole écrit l'année suivante plusieurs dissertations théolog
latin sur la foi de l'Eglise touchant la grâce, et sur la morale
des jésuites. Dans l'un de ces ouvrages, publiés sous le pse
de Paul Irénée, il essaye de pacifier l'Eglise et de prouver qu
sénisme est une hérésie imaginaire : *Disquisitiones sex Pauli*
præsentes Ecclesiæ tumultus sedandos opportunæ, in-4°, Par
(On les trouve, ainsi que toutes les autres dissertations de 165

ieil d'Arnauld, publié en Hollande sous le titre de *Causa janseniana*, **1.)** L'année suivante, il traduisit les *Provinciales* en latin, voulant lire à tous les théologiens de l'Europe savante cet admirable ouvrage qui venait de charmer la France entière. C'est alors qu'il relut ance avec une attention plus appliquée pour lui derober son enment et faire passer dans la traduction des *petites lettres* toutes les es de l'original. Ce curieux travail, destiné surtout à l'Allemagne la Hollande, et dont l'auteur se donnait, en effet, pour un théon allemand, Guillaume Wendrock, docteur de l'université de bourg, était accompagné de notes et de commentaires, fort imants pour l'histoire du jansénisme.

près un assez grand nombre de traités de controverse qui remplisles années suivantes, Nicole s'occupa en 1664 d'un ouvrage plus in, *la Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Euchar*, in-12, Paris, 1664. Ce n'était d'abord que la préface d'un livre de destiné aux solitaires de Port-Royal; mais cette préface étant tombée les mains du ministre Claude qui en essaya une réfutation, Nicole mené à la publier séparément avec une réponse, dans la forme que venons d'indiquer. Tel est le livre qu'on appelle communément *tite perpétuité. La Grande perpétuité* ne parut que cinq ans après. un ouvrage considérable, en 3 vol. in-4°, dont les développements t provoqués encore par une réfutation très-étendue que Claude publiée en 1664. La *Perpétuité de la foi* fut un événement dans oire de la théologie du XVIIe siècle; mais Nicole aimait l'obscurité, modestie s'effraya du bruit que son œuvre allait produire. Accouà combattre au second rang, il voulut que cet ouvrage fût attrison illustre ami : « Vous êtes prêtre et docteur, lui disait-il; et e ne suis que simple clerc; il est convenable que l'on n'envisage ous dans un travail où il faut parler au nom de l'Eglise et défendre sur des points si importants. »

tre la *Petite* et la *Grande perpétuité*, Nicole publia contre le poëte nancier Desmarets un livre qui lui attira, comme on sait, les trop uelles irrévérences de Racine. *Les Visionnaires* sont huit lettres ées l'une après l'autre comme les *Provinciales* (31 décembre 1665-ril 1666), et dirigées contre le ridicule mysticisme de Desmarets. ttaquant Desmarets, Nicole avait condamné la poésie et le théâtre, st ce que ne put supporter le brillant auteur d'*Andromaque*. Racait alors dans toute la fougue de la jeunesse et dans le premier ment de son art; les lettres si vives, si cruelles, qu'il adressa à ciens maîtres, contiennent des vérités qu'il ne convenait pas enimer ainsi, et, certes, il répondait plus dignement à Nicole u'il composait *Esther* ou *Athalie*.

serait trop long d'énumérer ici tous les écrits de controverse, s les lettres, toutes les dissertations de Nicole dans ces vivantes es que remplissent les querelles du jansénisme. Son activité, touhumble et modérée, ne s'est pas lassée un instant, et tandis que nd Arnauld combattait fièrement à visage découvert, le doux e, sous mille noms supposés, consacrait à Port-Royal tous les ux de son esprit. Cette douceur et cette circonspection de Nicole, es bien rares au milieu de tant de querelles passionnées, ne le

mirent pas toujours à l'abri des persécutions. Une lettre qu
posa pour les évêques de Saint-Pons et d'Arras sur la morale
des jésuites, lui attira de graves embarras et le força de s'e
(1677).

Nous arrivons enfin à l'ouvrage le plus considérable de N
celui qui fonda, avec *l'Art de penser,* sa réputation d'écrivai
sophe. Les *Essais de morale* sont un recueil de traités sur le
les plus importants de la morale chrétienne. Le premier volu
blié en 1671, contenait les traités suivants : *De la Faiblesse de l*
de la Soumission à la volonté de Dieu; de la Crainte de Dieu; d
de conserver la paix avec les hommes, et *des Jugements té*
Trois autres volumes parurent de 1672 à 1678. Les deux
furent publiés après la mort de l'auteur : le cinquième en
sixième en 1714.

La fin de cette existence à la fois si active et si humble e
ment remplie par des controverses avec Jurieu (*de l'Unité de*
1687); par la révision des œuvres de M. Hamon, l'un des pl
solitaires de Port-Royal, celui aux pieds duquel Racine voulu
seveli; par de curieux *Mémoires sur la dispute entre le P. M*
M. de Rancé (1692), et enfin par la *Réfutation des principale*
du quiétisme (1695). Mais les ouvrages les plus remarquable
dernière période de sa vie, ceux qui, avec la *Logique* et les
morale, doivent le plus vivement nous intéresser, ce sont ses
écrits sur la grâce générale. C'est là que se révèle enfin la
particulière de Nicole au sein de Port-Royal. Déjà dans plusieu
et, par exemple, dans l'une des dissertations publiées en 1
le nom de Paul Irénée, cet esprit si discret, si mesuré, avai
des opinions contraires à l'effrayante rigueur du jansénis
fois, il ne craignit pas de se séparer du grand Arnauld. Tel l
nier acte important d'une vie toute consacrée aux méditation
et à la recherche du vrai. Nicole mourut le 16 novembre 169
soixante-dix ans.

Le mérite de Nicole, si on considère en lui le philosophe
certainement pas l'originalité. Nicole est un moraliste qui
avec sagesse bien des points de psychologie chretienne, mai
pensée ne s'est pas souvent aventurée hors du cercle rigo
l'enchaînait la foi. Il faut aimer chez Nicole un esprit calme
servation fine, un jugement sûr et droit. Parmi ses traités de
on vante surtout, et avec raison, celui qu'il a écrit *sur les M*
conserver la paix avec les hommes. C'est peut-être là son chef-
personne, du moins, ne pouvait traiter un pareil sujet avec
soin et d'amour. Jeté presque malgré lui au milieu des con
théologiques, entraîné dans la cause militante du jansénis
par un pieux dévouement pour des hommes vénérés que par
sion complète à leurs doctrines, Nicole dut regretter souvent
qu'il avait cherchée vainement au fond de sa retraite. Celui qu
Arnauld poussait au combat, et qui, résistant parfois et d
une trêve, recevait cette terrible réponse : « N'avons-nous pas
pour nous reposer? » celui-là, bien certainement, ne put écrire
sur les Moyens de conserver la paix avec les hommes sans y

plus chères confidences de son âme. Cette situation particulière [...]na à son analyse plus de finesse et de pénétration. Ce sont ces pages judicieuses que madame de Sévigné lisait et relisait sans cesse. Devinez ce que je fais, écrit-elle à madame de Grignan (Lettre du novembre 1671), je recommence ce traité; je voudrais bien en [...]e un bouillon et l'avaler. » Elle avait tort, assurément, de s'écrier [...]c son rapide enthousiasme (12 juillet 1671) : « Nous avons com-[...]ncé la *Morale*; c'est de la même étoffe que Pascal; » mais elle avait [...]on d'ajouter : « Voyez comme l'auteur fait voir nettement le cœur [...]ain, et comme chacun s'y trouve, et philosophes, et jansénistes, molinistes, et tout le monde enfin; ce qui s'appelle chercher au [...]d du cœur avec une lanterne, c'est ce qu'il fait. Il nous découvre ce [...] nous sentons tous les jours et que nous n'avons pas l'esprit de dé-[...]ler ou la sincérité d'avouer. » Ce n'est pas un médiocre mérite d'avoir [...]un des moralistes les plus habiles dans un siècle où l'étude et le per-[...]ionnement de l'âme était le souci continuel des natures d'élite. Ce [...]donne un caractère distinct à la morale de Nicole, ce qui en fait le [...]rme et l'autorité, c'est un sincère amour du vrai et un sérieux dé-[...] de le faire accepter aux autres. De là, dans ce traité, une douce [...]leur communicative qui anime un style ordinairement froid; de là [...]i, malgré la timidité habituelle de l'auteur, timidité qui souvent [...]ête la pensée et nuit à la finesse; de là, dis-je, une pénétration [...] vive, plus hardie, et qui ose sonder jusqu'aux derniers replis de conscience. N'est-ce pas cette chaleur précisément et cette sûreté de l'analyse qui troublaient madame de Sévigné et lui arrachaient [...] cri d'une naïve épouvante : « Monsieur Nicole, ayez pitié de [...]! »

Le traité *de la Connaissance de soi-même* n'est pas un traité philoso-[...]que comme celui que Bossuet a écrit presque sous le même titre. [...]'y faut pas chercher une étude psychologique de nos facultés; Nicole [...] avant tout un moraliste chrétien, et c'est surtout dans un intérêt [...]ral, c'est pour la conduite de la vie qu'il recommande la connais-[...]ce de soi-même. A ce point de vue, on ne saurait mieux faire sen-[...] combien cette connaissance importe au perfectionnement de notre [...], ni analyser plus sûrement les obstacles que lui opposent des in-[...]cts contraires. Presque tous les autres traités de Nicole sont spécia-[...]ent théologiques; les dogmes du christianisme y sont le texte de [...]rtations morales, où l'on retrouve le talent modéré de l'écrivain et [...]gesse discrète du penseur, mais qui s'éloignent trop de notre sujet [...] que nous puissions nous y arrêter ici.

Un des meilleurs écrits philosophiques de Nicole, c'est le *Discours [...]enant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de [...]mortalité de l'âme.* « Il parut en 1670, dit M. Cousin, un peu après [...] *Pensées*; et on dirait que Nicole avait en vue les arguments scepti-[...]s de Pascal, lorsqu'il écrivait les lignes suivantes : « Je suis per-[...]suadé que ces preuves naturelles ne laissent pas d'être solides.... Il [...] en a d'abstraites et de métaphysiques, et je ne vois pas qu'il soit [...]raisonnable de prendre plaisir à les décrier; mais il y en a aussi qui [...]sont plus sensibles, plus conformes à notre raison, plus proportion-[...]nées à la plupart des esprits, et qui sont telles qu'il faut que nous

« nous fassions violence pour y résister.... La raison n'a qı
« son instinct naturel pour se persuader qu'il y a un Dieu. »

Bien que la *logique* ait été rédigée par Arnauld, elle doit êt dant comptée parmi les titres philosophiques de Nicole. C'e seignement dans les *petites écoles* de Port-Royal qui forme, no déjà dit, le fond de ce célèbre ouvrage. Dans la rédaction ı part est considérable, soit pour la première publication du l pour les éditions qui se suivirent rapidement et qui contienn des additions importantes. La *logique* a déjà été appréciée da cueil, et nous n'avons pas à y revenir (*voyez* l'article ARNAULD nous serve seulement à indiquer la position philosophique de sein de Port-Royal. L'esprit cartésien qui règne dans *l'Art* (est absolument inconciliable avec les doctrines excessives scepticisme hautain de Jansénius. C'est que Nicole, en effet, janséniste. Il croyait, comme Descartes, comme Arnauld lı aux droits et à la puissance de la pensée humaine. Que Nicole qué maintes fois la philosophie; qu'il se soit plu, comme tant chrétiens, à signaler les incertitudes de la science (lettres 7 qu'il ait particulièrement loué dans Descartes le dédain que ı l'illustre maître pour les systèmes passés (*de la Faiblesse de l'* tout cela ne prouve rien contre le cartésianisme de Nicole, si bien ne pas être dupe des mots. Ces attaques contre la faible pensée humaine ont une signification et une portée bien dif selon l'intention qui les dicte. Chez certains théologiens, com sénius et Pascal, c'est le fondement de ce système insensé qui démontrer la nécessité de la foi par l'impuissance radicale de l Chez les autres, chez le plus grand nombre, c'est un lieu coı morale générale plutôt qu'une théorie philosophique; c'est, pı dire, un exercice de piété, un moyen de nous rappeler le peu sommes et de nous faire courber les genoux devant celui à qu partient la plénitude de l'être. N'est-ce pas dans ce sens que tous les grands écrivains de l'Eglise ont parlé de la faiblesse de l Ceux qui admettaient le plus volontiers les droits de la raison faisaient le plus libre usage, les éminents docteurs du XIIIe siè XVIIe Bossuet, Fénelon, Malebranche, n'ont-ils pas humilié mai dans les pieux élans de leur ferveur, cette raison humaine do si bien démontré la puissance? faudra-t-il, pour quelques par le sens est bien différent dans leur bouche, les confondre ave avec l'abbé de Saint-Cyran, avec Jansénius leur maître? Nor Eh bien! Nicole n'a jamais prêché dogmatiquement l'impuissı losophique de l'homme, et les paroles hostiles que fourniraien ses ouvrages ne prouveront rien contre l'esprit général de sa et les leçons de toute sa vie. Il a écrit la *Logique* avec Arnauld; le *Discours sur les preuves de l'existence de Dieu;* il a, dans sı *de morale,* reconnu maintes fois et exercé habilement le droit sopher avec les seules forces de la pensée humaine. Qu'il ait os se l'avouer à lui-même, il est disciple de Descartes, à un moi gré, sans doute, mais au même titre que Bossuet et Fénelon qu'il écrit, à propos des *Pensées* de Pascal, que *son amou n'aime pas à être régenté si fièrement* (lettre au marquis de Sév

iit pas seulement l'allure hautaine de ce grand style qui effrayait le timide de l'auteur des *Essais de morale*, c'étaient les affirmations ssives, c'était la rigueur impérieuse de ce nouveau pyrrhonisme blessait, à son insu peut-être, le fond cartésien de sa pensée.
ette position de Nicole s'est plus nettement dessinée lorsque le ti- ami d'Arnauld osa se séparer de son maître sur la question essen- du jansénisme, et que, repoussant le système de la grâce telle l'entendait l'évêque d'Ypres, il y substitua cette grâce *donnée géné- nent à tous les hommes, quelque barbares et stupides qu'ils puissent* (Arnauld, lettre 473). Certes, on ne pouvait mieux profiter des in- itions du cartésianisme. On a remarqué très-justement que Nicole à la fois moins philosophe et moins janséniste qu'Arnauld; c'est pré- nent pour cela qu'il fut plus philosophe que lui dans une question e jansénisme était engagé. Quelle est, en effet, cette grâce *don- même aux plus barbares des hommes*, et que Nicole appelle encore *rieure et surnaturelle?* Ne ressemble-t-elle pas beaucoup à celle *qui ire tout homme venant en ce monde*, à celle que Fénelon appelle si *le maître intérieur et universel*, à cette raison, enfin, qui, à la fois ious et au-dessus de nous, découvre au genre humain toutes les vé- éternelles ? Descartes venait de consacrer ses droits, et Nicole, me presque tous les grands esprits de son siècle, ouvrait naturel- ent les yeux à cette belle lumière du spiritualisme cartésien.
es *Essais de morale et instructions théologiques* forment 25 vol. 2, publiés de 1671 à 1714. Ils furent réimprimés en 1741 et 1744. ivrage est distribué ainsi : *Traités de morale*, 6 vol.; *Lettres sur rents sujets*, 3 vol.; *Explications des Epîtres et Evangiles*, 4 vol.; *de Nicole*, par l'abbé Goujet, 1 vol.; puis 10 volumes sur *les rements*, sur *le Symbole*, sur *le Décalogue*, sur *le Pater*, sur *la tre;* et enfin *l'Esprit de Nicole*, par l'abbé Cerveau, 1 vol. — *Voyez*, Nicole, sa Vie par l'abbé Goujet, dans le XIV[e] vol. des *Essais de ale*. Le rôle de Nicole à Port-Royal, son dissentiment avec Pascal, é parfaitement mis en lumière par M. Cousin : *du Scepticisme de cal* (*Revue des deux mondes*, janvier 1845). L'opinion contraire é défendue habilement par M. l'abbé Flottes, *Etudes sur Pascal*, itpellier, 1846. *Voyez* encore Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, , et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II. S. R. T.

ICOMAQUE, fils d'Aristote et d'Herpyllis, sa seconde femme. t à lui qu'est dédié le traité de morale en dix livres, qui a pris son (Ἠθικὰ νικομάχεια, *Ethica ad Nicomachum*). Quelques-uns supposent l a écrit lui-même un traité de morale en six livres et un commen- sur la *Physique* d'Aristote; mais cette hypothèse n'est fondée sur , et il ne nous reste aucune trace des prétendus ouvrages de Nico- que. Il est vraisemblable, cependant, qu'élevé par les soins de Théo- aste, et honoré de la dédicace d'un ouvrage de son père, il ne fut étranger à la philosophie. X.

ICOMAQUE DE GERASA, philosophe pythagoricien qui vivait pen- t le II[e] siècle de l'ère chrétienne, et qui tenta, comme Moderatus *rez* ce nom), de restaurer la philosophie des nombres. Il a écrit

une *Introduction à la théorie des nombres* (*Introductio in arithmeti cam, græce et latine*, in-4°, Paris, 1538) qui a été commentée par Jam blique (*In Nicomac. introductionem, græce et latine*, in-4°, Arnh 1668). On lui attribue aussi un manuel d'harmonie en deux livres, q a été publié par Meibom, dans son recueil des auteurs de musique d l'antiquité : *Enchiridion harmonicum, græce et latine*, in-4°, Amst 1652. Enfin le recueil de Photius nous fournit quelques autres frag ments de lui où l'on voit la théorie des nombres appliquée à la phys que et à la morale. Tous ces fragments, joints à l'*Introduction*, ont é publiés par Ast : *Theologumena arithmetica et Nicomachi Gerasii in stitutio arithmetica*, in-8°, Leipzig, 1817. Quant à la doctrine de Nico maque, autant que nous en pouvons juger à travers les commentair de Jamblique et les interprétations plus modernes, elle ne paraît diff rer en rien de celle de Moderatus. X.

NIETHAMMER (Frédéric-Emmanuel), né à Beilstein, dans l royaume de Wurtemberg, en 1776, professeur de philosophie et d théologie à l'université d'Iéna, puis revêtu de diverses fonctions ec clésiastiques à Wurtzbourg, enfin appelé à Munich comme membre d conseil supérieur des études, a pris une part active et très-honorab dans le mouvement philosophique dont Kant fut le promoteur en Alle magne. Il s'attacha d'abord à l'auteur de la *Critique de la raison pure* puis il épousa la doctrine de Fichte, avec lequel il s'associa dans la ré daction d'un journal de philosophie; mais il sut s'approprier, par u tour original, les idées qu'il emprunta à ces deux maîtres, et montr qu'il savait aussi penser par lui-même. Voici les titres de ses ouvrages qui, à l'exception du premier, ont été tous publiés en allemand : *D vero revelationis fundamento*, in-4°, Iéna, 1792; — *Sur l'essai d'une cri tique de toute révélation*, in-8°, ib., 1792; — *Essai pour déduire la lo morale de la forme de la raison pure*, in-8°, ib., 1793; — *de la Religion considérée comme science*, in-8°, Neustrelitz, 1795; — *Essai d'une démon stration de la révélation éclairée par la raison*, in-8°, Leipzig et Iéna, 1798; — *de la Pasigraphie et de l'Idéographie*, in-8°, Nuremb., 1808; — *La dispute du philanthropisme et de l'humanisme dans la théorie de l'éducation*, in-8°, Iéna, 1808; — *Journal philosophique*, publié d'abord par Niethammer seul, puis avec la collaboration de Fichte; plusieurs volumes in-8°, Neustrelitz et Iéna, 1795-1798. X.

NIEUWENTYT (Bernard Van), médecin, mathématicien et phi losophe hollandais, né à Wastgraafdyk en 1654, mort en 1718. Son père, pasteur protestant de son lieu natal, le destina d'abord à l'Église; mais un goût décidé pour les sciences l'entraîna dans une autre carrière. Il cultiva avec succès les mathématiques, la médecine, le droit et la phi losophie. Comme mathématicien, il s'est signalé par plusieurs traités estimés des savants; comme philosophe, il entra dans la voie ouverte par Descartes, mais en appelant l'expérience des sens au secours de la raison, et en démontrant l'existence de Dieu par les preuves tirées de l'ordre de la nature. C'est dans cet esprit qu'il a écrit l'ouvrage sur le quel se fonde principalement sa réputation : *Le véritable usage de la contemplation de l'univers, pour la conviction des athées et des incrédules*

ruyk der weereld beschouwinge*, in-4°, Amst., 1716). Ce livre,
hollandais, puis traduit en anglais, a été, d'après la version
traduit en français par Noguez, in-4°, Paris, 1725 et 1740.
se en deux parties : dans la première, l'auteur établit l'existence
dans la seconde, plus théologien que philosophe, il essaye de
bases de la révélation. Toutes les preuves qui y sont développées
nt pas avouées par la science de notre temps, mais il serait
e n'y pas reconnaître un sens droit, des raisonnements solides
rit profondément religieux. J.-J. Rousseau a commis cette in-
Chateaubriand, dans son *Génie du Christianisme*, 1re partie,
réhabilité l'œuvre du philosophe hollandais. On doit aussi à
tyt une réfutation de Spinoza, écrite également dans sa langue
le, in-4°, Amst., 1720. X.

(Agostino), en latin *Augustinus Niphus*, passa pour le plus
ilosophe de son temps. C'est la réputation que lui avaient faite
s publiques et ses livres, au témoignage de Paul Jove, de
no Rorario, de Paul Merula et de tous les contemporains.
nde renommée n'a pas obtenu la consécration du temps; les
historiens de la philosophie ne placent plus Agostino Nifo
un rang très-secondaire, parmi les nombreux disciples de
mpopace. Il ne faut pas chercher bien loin la cause de ce dis-
e qui lui a concilié tant de suffrages, ce n'est pas une doctrine
, un élan heureux ou téméraire vers les régions de l'inconnu.
des témérités dans ses écrits, elles ne sont pas nouvelles.
interprète subtil et brillant. Or, ce sont là des mérites qui ne
pas pour assurer à un philosophe une gloire durable. Le der-
des érudits met à profit les travaux de ses prédécesseurs, et
er même leurs noms : l'école ne se rappelle que les novateurs;
ve ses hommages pour les esprits qui ont osé quelque chose.
gligerons donc d'exposer ici le détail des opinions de Nifo; il
ira de distinguer par leurs titres les nombreux ouvrages qu'il
és sur les diverses parties de la philosophie.
s l'année 1473, dans le bourg de Japoli, en Calabre, il quitta
e son pays natal, et vint s'établir dans la ville de Sessa, qu'il
our sa patrie. C'est à l'école de Padoue qu'il se passionna pour
ophie. Ayant conquis les insignes du doctorat, il enseigna d'a-
Padoue, puis à Salerne, à Naples, à Rome, à Pise. Il eut à
tel succès, que Léon X lui décerna le titre de comte palatin,
mit de prendre le nom et les armes de la maison de Médicis.
t le 8 juin 1538.
la nomenclature de ses ouvrages philosophiques : *Translatio*
tio librorum Aristotelis de Interpretatione, in-fol., Venise,
Paris, 1551. Ses commentaires sur Aristote commencent à
étation : au XVIe siècle, on néglige l'*Isagoge* et les *Catégo-*
avaient été, dans les siècles précédents, la matière de si
isputes; la logique a été compromise par les excès des élèves
, et l'école n'a de zèle que pour l'étude des choses. — *Com-*
in libros Priorum Analyticorum, in-f°, Naples, 1526; Ve-
49 et 1553; — *Commentaria in libros Posteriorum Analyti-*

corum, in-f°, Paris, 1540, et Venise, 1553, 1565; — *Commentaria i octo libros Topicorum*, in-f°, Venise, O. Scot, 1533 et 1555; Paris 1542; — *Expositio in libros de Sophisticis Elenchis*, in-f°, Venise 1534, et Paris, 1540. Ici se placent les commentaires de Nifo sur l traités d'Aristote qui ont pour objet la philosophie naturelle. Ces com mentaires sont, pour la plupart, accompagnés de nouvelles traduction Viennent ensuite des études sur la psychologie et la métaphysique p ripatéliciennes : — *Collectanea et commentaria in tres libros de Anim* in-f°, Venise, 1522, 1549, 1559 et 1544; — *In decem libros de pri philosophia expositio*, in-f°, Venise, 1547, 1558. A ce commentai sur la *Métaphysique* d'Aristote, il faut joindre : *Metaphysicarum disp tationum dilucidationes*, in-f°, Venise, 1521, et *In duodecimum Met physices Aristotelis volumen commentarii*, in-f°, Venise, 1518. Enfi à la suite de ces travaux sur Aristote, il faut mentionner quelque gloses sur divers traités d'Averrhoès. Telle est la série des commen taires publiés sous le nom d'Agostino Nifo.

Les ouvrages qu'il a composés de son propre fonds, *proprio Mart* ne sont pas moins considérables. Nous ne désignerons pas ceux q concernent l'astrologie, la médecine et la rhétorique. Voici, du moi ses traités philosophiques : *De immortalitate animæ*, in-f°, Venis 1518, 1524. On connait la thèse de Pomponace au sujet de l'immorta de l'âme : ce philosophe prétendait que la preuve de l'immortalité l'âme ne se rencontre ni dans le *De anima*, ni dans aucun autre ouvrages d'Aristote; il inclinait même à penser que cette preuve saurait être fournie par la science humaine, par la philosophie. Ce on le sait encore, la matière d'un grave débat. Sur cette questio Nifo se prononça contre son maître; — *De intellectu libri VI*, Pado 1592, et Venise, in-f°, 1503, 1527. Nifo reprend, dans ces ouvrage la thèse d'Averrhoès sur l'intellect universel, et combat les objecti qui ont été faites à ce système par Albert le Grand, saint Thomas tous les péripatéticiens du XIIIe siècle. Il fallait avoir l'esprit d'entre prise pour oser renouveler ce débat en prenant le parti d'Averrho Notre docteur appela sur sa tête le plus violent orage, et la protecti de l'évêque de Padoue put seule l'arracher aux mains des thomis ameutés; — *De infinitate primi motoris quæstio*, in-f°, Venise, 15 C'est une question sur laquelle Averrhoès et saint Thomas paraiss d'accord à qui ne va pas au fond de l'un et de l'autre système. N n'a pas franchi la limite au delà de laquelle commence le dissentim — *Opuscula moralia et politica*, in-4°, Paris, 1645. Quelques-uns ces opuscules avaient été déjà publiés à Venise en 1535, in-4°, c J. Scot. Ils contiennent beaucoup de récits, moins moraux que lice cieux.

On peut consulter sur A. Nifo le tome XVIII des *Mémoires* du P. N céron, et G. Naudé, *De Augustino Nipho judicium*, en tête des *Op cula moralia*, édit. de 1645. B. H.

NIZOLIUS (Marius), né à Bersello, près de Modène, fut un adversaires les plus vifs du réalisme scolastique. Il n'avait jamai disait-il, étudié que la grammaire, et, pour juger toutes les thèses l'école, il lui suffisait, ajoutait-il, de rechercher le sens vrai des m

pour les formules. Si ces mots se trouvaient là signifiant ie que dans le vocabulaire propre au siècle d'Auguste, il iit qu'ils devaient exprimer quelque idée fausse, quelque aginée récemment par l'esprit de système et subtilement ; sous les dehors du vieux langage. Ses soupçons se trou- souvent justifiés, que le grammairien passe pour avoir fait ux philosophes. Sa diatribe contre la scolastique parut pour e fois en 1553, in-4°, sous ce titre : *De veris principiis et ne philosophandi, contra pseudo-philosophos, libri IV*. Leib- nt plus tard rencontrée dans le cours de ses études, et ayant prit fin, le style facile, populaire et véhément de Nizolius, cet ouvrage une édition nouvelle à Francfort, 1670, in-4°. octeur du XVIe siècle, c'est assurément une précieuse recom- ı que celle de Leibnitz. Ajoutons qu'elle nous semble méritée. Le traité de Nizolius se divise en deux parties. remière, il combat la manière de philosopher et les doc- plus fameux scolastiques; dans la seconde, il propose sa Si l'école s'est égarée, si la philosophie, qui doit avoir pour cherche de la vérité, a professé l'erreur et cultivé le men- est, dit-il, parce qu'elle a pris dès l'abord des abstractions ; pour des réalités : engagée dans cette voie perfide, elle n'a que courir d'abîme en abîme, cherchant de bonne foi :, et ne voyant que la nuit. C'est donc aux réalistes que Nizolius. Sans discuter ici la valeur de cette sentence, nous narquer que notre docteur, beaucoup trop sobre de distinc- e qui regarde les personnes, proscrit bien des innocents avec coupables. Ainsi, non-seulement il compte Albert le Grand homas parmi les réalistes, au même titre qu'Averrhoès et t, mais encore il poursuit Aristote comme ayant imaginé les iniverselles, et troublé, par cette imagination, l'esprit de ses lisciples. On sait combien ce reproche est peu mérité. En Nizolius ne reconnaît dans tout le moyen âge qu'un vrai e : c'est Guillaume d'Occam. De plus scrupuleuses études averti que le nominalisme vraiment et sincèrement péripaté- iit eu, parmi les scolastiques, beaucoup d'autres adhé- seconde partie du traité de Nizolius, consacrée, comme nous t, à l'exposition de sa méthode, n'est peut-être pas moins ite que la première. Cette méthode, c'est une logique élé- Il proscrit la métaphysique, qu'il regarde comme fausse ou *artim falsam, partim inutilem et supervacuam*, et indigne nptée au nombre des arts et des sciences, *ab omni artium et m numero removendam*. Il traite avec aussi peu d'égards la e, la distinguant de la logique, comme, par exemple, l'as- oit être distinguée de l'astronomie. En un mot, il voit toute phie dans une grammaire bien faite. C'est à ce point de vue actionnaires du XVIe siècle devaient se placer pour combattre que avec quelque avantage. La plupart d'entre eux, se lais- aux écarts d'un platonisme passionné, sont restés fort au- e ces vieux maîtres du XIIIe siècle qu'ils accablaient de leurs Nizolius a été plus clairvoyant et plus habile. Tous les repro-

ches que nous pouvons lui faire se résument dans celui que Leibnitz adressait au philosophe de Malmesbury : *Plusquam nominalis*.

B. H.

NOMBRE. La philosophie du nombre est une des parties les plu curieuses de la philosophie, une de celles où l'imagination s'est donné l plus de carrière, mais dont il y a le moins à profiter, malgré les efforts d'u grand nombre d'esprits supérieurs, pour une philosophie réelle et pos tive. Cependant, il est intéressant de connaître les diverses théories q ont été imaginées pour expliquer par les nombres les mystères de la na ture et de l'essence des choses. Le nombre a un attrait inexplicable, offre des rencontres singulières, et paraît exercer sur la nature une ac tion puissante; il est d'ailleurs, en mettant à part tous les mystères o se plaisent les imaginations superstitieuses, il est la mesure et la règl des phénomènes; toutes les lois physiques se ramènent à des formule numériques; toutes les harmonies des choses s'expriment par des nom bres. Il n'y a donc pas à s'étonner que les esprits préoccupés d'étude mathématiques aient été amenés à attribuer aux nombres une grand importance métaphysique. Dans l'antiquité, surtout en Grèce, où la spéculation subtile s'unissait à l'imagination, dans ce pays de mathé- maticiens et de poëtes, l'idée de nombre a dû obtenir un certain em- pire dans les écoles philosophiques. Deux écoles surtout donnèrent à la philosophie une direction mathématique : l'école de Pythagore et celle de Platon.

Pythagore fut un grand mathématicien; il fit, en arithmétique et en géométrie, des découvertes célèbres, et son esprit fut tellement frappé des rapports harmonieux des nombres, qu'il fut conduit à penser que les nombres étaient les seuls êtres réels, ou du moins les principes des êtres. Aristote expose cette doctrine des pythagoriciens dans un pas- sage précis que nous rapportons : « Du temps de ces philosophes, et avant eux, ceux qu'on nomme pythagoriciens s'appliquèrent d'abord aux mathématiques et firent avancer cette science. Nourris dans cette étude, ils pensèrent que les principes des mathématiques étaient les principes de tous les êtres. Les nombres sont, de leur nature, antérieurs aux choses, et les pythagoriciens croyaient apercevoir dans les nom- bres plutôt que dans le feu, la terre et l'eau, une foule d'analogies avec ce qui est et ce qui se produit. Telle combinaison de nombres, par exemple, leur semblait être la justice; telle autre, l'âme et l'intelli- gence; telle autre l'à-propos; et ainsi à peu près de tout le reste. En- fin, ils voyaient dans les nombres les combinaisons de la musique et ses accords. Toutes les choses leur ayant donc paru formées à la res- semblance des nombres, et les nombres étant d'ailleurs antérieurs à toutes choses, ils pensèrent que les éléments des nombres sont les élé- ments de tous les êtres, et que le ciel, dans son ensemble, est une harmonie et un nombre. Toutes les concordances qu'ils pouvaient dé- couvrir dans les nombres et dans la musique avec les phénomènes du ciel et ses parties, et avec l'ordonnance de l'univers, ils les réunis- saient, ils en composaient un système. Et si quelque chose manquait, ils employaient tous les moyens pour que le système présentât un en- semble complet. » Dans ce passage, Aristote expose la doctrine des

ɡoriciens et les raisons qui les ont conduits à une telle doctrine : esprit mathématique de cette école dut naturellement considérer ɔmbres, qui sont les abstractions les plus élevées et les plus pures, ɪe les principes de toute vérité et de toute existence ; 2° les pythaɡiens avaient entrevu entre les nombres et les choses réelles une tité de rapports : cette analogie entre les nombres et les choses leur issait une explication plus philosophique du monde que les prinjusqu'alors adoptés par les philosophes : l'eau, l'air et le feu; et ınt, avec juste raison, que les principes des choses doivent être ınels, ils en conclurent que les nombres, c'est-à-dire ce qu'ils ıissaient de plus rationnel, étaient ces principes mêmes ; 3° enfin agore avait le premier découvert les lois mathématiques de l'harɐ et les rapports numériques des sons : convaincu que toutes les ıs qui existent sont soumises aux lois de l'harmonie, il en conclut es nombres étaient la règle de toutes choses.

ı pourrait croire que la doctrine des pythagoriciens était purement ıolique, et qu'ils exprimaient des vérités aujourd'hui perdues ce langage arithmétique, que nous prenons pour leur pensée ɐ. Mais, quoi qu'il soit probable que dans certains cas les formules ɪmétiques ne furent pour Pythagore que des symboles et des exions abrégées, il est probable aussi que la plupart des principes ıythagoriciens ne cachent rien, et étaient entendus dans le sens s qui y est contenu. Ce serait détruire l'originalité propre de la ine pythagoricienne que d'en faire une doctrine purement symbo. D'ailleurs, la tentative d'expliquer par les nombres tout ce qui dû paraître assez spécieuse aux yeux des philosophes mathémaıs, pour que nous ne craignions pas de tomber dans l'illusion en prétant à la rigueur, et en prenant la plupart du temps à la ı, les doctrines de Pythagore et de ses disciples.

serait curieux de suivre dans le détail les déductions que les pyɔriciens ont tirées de ce principe, que les nombres sont les principes ːhoses; mais, outre qu'il est difficile d'arriver à quelque chose de ıreux en liant entre eux des fragments qui ne sont pas du même ır ni du même temps, nous ne devons pas anticiper ici sur l'article ɾvé spécialement aux pythagoriciens : nous nous contenterons de ıler la manière ingénieuse, quoique tout à fait vaine, dont les pyoriciens expliquent, par les principes de leurs doctrines, le corps matière. Le passage du nombre au corps se fait par la confusion unité arithmétique μονάς, et du point géométrique, l'un et l'autre aucune dimension. Ce premier point accordé, les pythagoriciens issent entre deux points un intervalle, διάστημα, qui forme la ligne; ːcond intervalle entre deux lignes qui forme la surface; un troiɜ intervalle qui forme le solide; et ainsi, à l'aide des *intervalles point*, c'est-à-dire de la monade principe des nombres, le monde ɔrps est expliqué. En général, les pythagoriciens ont fait des ıs intéressants pour ramener tout à leurs principes; ils ont échoué ɒt un obstacle insurmontable, l'impossibilité de composer quelque ɜ de réel avec de purs rapports, comme sont les nombres, et ɾer le concret et le reel du pur abstrait.

ɬ a été le vice de toutes les doctrines qui, sur les traces des py-

thagoriciens, ont eu recours aux nombres pour expliquer les cho
La philosophie de Platon, qui, sortie d'abord de Socrate, en conser
longtemps l'esprit, finit cependant par retourner au pythagoris
et la théorie des idées, particulière à Platon, se confondit avec
théorie des nombres. C'est au moins ce que nous devons suppo
d'après le rapport d'Aristote : car, si l'on excepte quelques passages
Timée et du *Philèbe*, il n'y a pas de traces dans Platon de cette phi
losophie des nombres, contre laquelle Aristote a écrit les deux der
niers livres de sa *Métaphysique*. Il est, du reste, assez difficile de disti
guer dans ces livres d'Aristote, seuls témoignages qui nous restent de
théorie numérique de Platon, ce qui appartient à Platon lui-même ou
ses disciples. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'il est permis de conjectu

Platon, à la différence des pythagoriciens, reconnaissait trois e
pèces de nombres : les nombres sensibles, les nombres mathémati
et les nombres idéaux. Les nombres sensibles étaient les choses ré
et contingentes, les nombres engagés dans la matière, par conséqu
livrés au mouvement de la génération et à la corruption. Au-des
des nombres sensibles, immobiles, éternels, étaient les nombres m
thématiques, premier degré où la raison s'élève en quittant les c
tradictions du monde sensible pour rechercher l'accord et la simpl
du monde intellectuel. Enfin, au sommet du monde intellectuel, pri
cipe des nombres mathématiques et sensibles, résidaient les nomb
idéaux, le terme du mouvement de la dialectique. Les nombres idé
diffèrent des nombres mathématiques par ce caractère original et i
portant, qu'étant d'une nature hétérogène, ils ne peuvent se combi
s'ajouter, se soustraire ; ils sont déterminés et concrets; chacun d'e
est essence, et correspond à une certaine classe d'êtres. Ce caract
de réalité que possèdent les nombres idéaux les rend supérieurs à to
les opérations arithmétiques, qui ne peuvent s'appliquer qu'à des qu
tités abstraites.

Cette distinction entre trois espèces de nombres avait son princ
dans la dialectique platonicienne. La dialectique de Platon avait s
point de départ dans les choses sensibles, qu'il considérait com
composées de deux éléments, l'infini, τὸ ἄπειρον, et le fini, τὸ πέ
L'infini était ce que nous appelons aujourd'hui l'indéterminé, le plus
le moins, et, comme il l'appelait, le grand et le petit, τὸ μέγα καὶ τὸ μι
c'est-à-dire le principe de la variabilité des choses, de leur passage
grand au petit, du plus au moins, principe défectueux, inférieur
soi, même inintelligible, qui ne devient quelque chose de saisiss
et de réel que lorsque la mesure s'y applique, τὸ πέρας, c'est-à-dire
principe de la proportion, de l'unité, de la détermination. Les cho
sensibles existent par la *participation*, μέθεξις, de l'indéfini ou de
matière, au fini ou à l'idée; et c'est le résultat de cette particip
que Platon appelle, dans son langage pythagoricien, le nombre s
sible. Au-dessus du monde sensible, la dialectique découvre le mo
mathématique, le monde de l'arithmétique, de la géométrie, de
musique, de l'astronomie. Les sciences mathématiques ne nous ré
lent pas l'être lui-même, dans sa pure essence; mais elles nous pr
parent à le contempler par la régularité, l'accord et l'immobil
qu'elles nous montrent dans leurs objets propres, les nombres m

matiques. Enfin, au-dessus des sciences mathématiques, la dialec-
e découvre et développe la science vraie, la science du bien, en
ont leurs principes les idées, c'est-à-dire les essences primitives
nt ce qu'il y a de bon, de mesuré, de beau, de vrai dans les
s : ce sont les nombres idéaux.
si la théorie des nombres n'est guère qu'une traduction de la
rie des idées ; et dans Platon lui-même, il est douteux qu'elle ait
autre chose. Mais, après lui, l'influence pythagoricienne reprend
empire; et Aristote dit avec juste raison : « Aujourd'hui les ma-
matiques sont toute la philosophie. » Speusippe et Xénocrate don-
t ce caractère à la philosophie de Platon. Speusippe fait subir à la
rine de son maître une modification importante et qui en perd
ginalité; il supprime le nombre idéal, ce troisième et dernier degré
échelle dialectique : c'était supprimer la différence du pythagorisme
platonisme. Il considère toujours l'unité comme premier principe;
il la sépare du bien, et la réduit à l'unité numérique; et, au lieu
placer à l'origine des choses, il suppose, contre tous les principes
niciens, que l'unité est le résultat du développement de la na-
, et que le moins parfait est antérieur au plus parfait. Tous ces
cipes étaient plutôt les principes de Pythagore que ceux de Platon.
crate, après Speusippe, continua à entraîner le platonisme dans
ythagorisme. Il ne supprima pas le nombre idéal, mais le confon-
avec le nombre mathématique. D'autres philosophes introduisirent
d'autres innovations dans la doctrine de l'Académie; mais il est
ile, dans l'obscurité des témoignages et la rareté des monuments,
river à quelques détails précis, et il est d'ailleurs peu intéressant
nsister.
a philosophie ne nous offre pas dans l'antiquité d'autres applica-
s importantes de la théorie du nombre. Au moyen âge, le nombre
sa place dans les superstitions des alchimistes et la philosophie
liste, qui y eut souvent recours. C'est aux xve et xvie siècles seule-
nt que le retour de la philosophie ancienne ramena le nombre sur
cène de la métaphysique. Un homme d'un esprit supérieur, Nicolas
Cuss, donna un système dont la plus grande originalité est d'être
é sur des principes arithmétiques. C'est sous la forme mathéma-
e que se présentent à Nicolas de Cuss ses principales théories. Le
mier principe est pour lui le maximum; et, par une apparente con-
diction, qu'il serait facile aux partisans de Hegel d'expliquer, le
ximum est identique au minimum. Ce qui rend les choses intelli-
s, selon Nicolas de Cuss, ce sont les rapports et les proportions,
le nombre est ainsi le principe de la raison. La philosophie pytha-
ricienne eut encore un interprète illustre dans un disciple de Nicolas
Cuss, Jordano Bruno, le plus brillant et le plus fécond des philo-
hes du xvie siècle. Dans ses écrits, où toutes les inspirations se re-
uvent, où Platon s'unit à Raymond Lulle et Aristote à Plotin, les
mbres jouissent du même empire mystérieux que dans Pythagore et
olaüs : l'univers est pour lui un système de nombres. Les dix pre-
ers nombres ont chacun un sens particulier qui les rend l'objet de la
ération; mais c'est surtout l'unité, la triade, la tétrade et la décade
i sont pour lui les nombres parfaits.

Nous aurions trop à faire, et nous sortirions de notre sujet, si nous voulions raconter toutes les superstitions et toutes les aberrations auxquelles la théorie du nombre a donné lieu. A mesure que la vraie méthode et le vrai esprit scientifique se sont introduits en philosophie, les nombres ont été renvoyés aux mathématiques, et n'ont plus de place en métaphysique. Kant a fait à l'idée de nombre une place importante dans l'analyse du concept de notre raison ; il l'a considéré comme l'intermédiaire par lequel la catégorie pure de la quantité peut s'appliquer aux phénomènes de l'expérience : le nombre est le nom de la catégorie de quantité ; mais si l'idée de nombre mérite d'être analysée dans un traité de l'entendement humain, il n'en résulte pas qu'elle puisse avoir aucune application sérieuse dans la science de l'essence des principes des choses. Quelques esprits supérieurs, tels que J. de Maistre, ont été, même de notre temps, frappés de l'influence de l'empire des nombres ; mais ce sont, en général, des esprits plus ou moins voisins de l'illuminisme. Le pythagorisme est une curiosité historique ; mais il ne peut rien fournir à la philosophie rationnelle de notre temps. P. J.

NOMINALISME. En dehors des idées individuelles, qui ne sont que l'image, le souvenir des objets réels et concrets que la perception nous a fait connaître, il y a dans l'esprit des idées générales. Ce sont les idées qui rendent possibles le raisonnement, l'induction, l'analyse, la synthèse et toutes les autres fonctions de l'intelligence. Elles sont, sinon plus nombreuses, du moins plus fréquemment employées que les idées individuelles. Ces idées générales ont deux sources : la première est l'abstraction. Celles qui nous viennent de cette origine sont, avant tout, les idées qui expriment les genres et les espèces, les modifications et les qualités des esprits et des corps. Ainsi l'idée générale d'arbre, d'animal, de végétal, de couleurs, de facultés, de vertus, nous sont données par ce procédé ; les autres, telles que les idées d'infini, de bien et de mal, de beau, de juste, de cause, etc.... font, en quelque sorte, partie de notre intelligence, et n'attendent que la réaction des faits extérieurs pour se faire reconnaître et entrer en fonction : on les appelle idées *à priori*.

Mais toutes ces idées, ou abstraites ou *à priori*, n'ont point à l'extérieur d'objet correspondant ayant une existence réelle. Il n'y a pas dans la nature physique d'arbre en général, d'animal en général ; il n'y a que des arbres, que des animaux individuels. Il n'y a pas, non plus, dans l'esprit, de facultés en général, dans le cœur, de vertu en général ; mais telle ou telle faculté, telle ou telle vertu personnelle à l'individu. De même, il n'y a, ni dans la nature, ni dans l'esprit, de cause en général, le beau en général, mais des causes individuelles, physiques ou morales, des objets beaux, des actions ou des pensées belles. Ces idées sont donc simplement conçues par l'esprit ; elles existent, mais seulement en tant qu'elles sont à l'état permanent de pur concept dans l'intelligence, qu'elles y agissent dans cette condition. C'est ici que se place naturellement le *conceptualisme*, dont nous avons déjà parlé, et, en effet, ces idées ne sauraient être si elles ne sont conçues, puisque telle est la condition essentielle de l'existence des idées.

ais il se passe dans l'intelligence un phénomène duquel il est né-
ire de tenir compte ; phénomène universel, et dont l'étude ne peut
quer d'être féconde en considérations importantes. Ces idées que
venons de classer ne se présentent pas à l'esprit à l'état seule-
t de pur concept ; elles sont toujours accompagnées d'un signe.
igne le plus général qui les exprime est le mot, le *nom* qui leur cor-
nd dans la langue ; de là le mot de *nominalisme* employé pour dési-
la doctrine qui considère les idées générales comme de simples
epts, revêtus d'un mot ou d'un *nom*, et n'ayant aucune existence
e en dehors de l'esprit, contrairement à l'opinion des *réalistes*,
ez RÉALISME), qui admettaient l'existence concrète des universaux,
es et espèces.

n voit ainsi que le *nominalisme* n'est, en quelque sorte, que l'en-
ppe du *conceptualisme*, que c'est le *conceptualisme* qui le vivifie,
ui donne un sens que l'intelligence et la science peuvent avouer ;
omme l'analyse du *conceptualisme* nous a fait voir qu'il n'était
n *nominalisme* intelligent, de même l'analyse du *nominalisme* nous
uit à reconnaître qu'il n'est qu'un *conceptualisme* dans l'examen
uel on n'a pas négligé de compter pour quelque chose l'élément
des signes du langage, le *nom* qui désigne l'idée.

el est le nominalisme, analysé et défini à la lumière de la philo-
ie de nos jours, mais non tel que le comprenaient ses partisans et
dversaires à l'époque de la lutte engagée au XI[e] siècle entre Rosce-
t Guillaume de Champeaux.

e n'est pas que cette question ait sa source la plus reculée dans la
roverse intervenue entre ces deux célèbres adversaires ; il faut
nter jusqu'à Platon et Aristote, si l'on veut en trouver la véri-
origine. La théorie de Platon suppose que les idées générales,
s de genres ou d'espèces, existent, dans le sein de Dieu, d'une ma-
e essentielle, et que de là elles forment la substance même des
es. Aristote nie ce système de son maître comme contraire à l'ex-
nce, et lui oppose l'observation, plus en harmonie avec les con-
ns logiques de l'intelligence, ne regardant comme réellement sub-
iels que les êtres particuliers.

est nécessaire de faire ici quelques réflexions sur le vrai et le faux
ermés dans l'une et dans l'autre de ces théories ; elles serviront au
ur à se guider plus facilement dans le dédale des opinions contro-
ées pendant le cours de cette fameuse querelle.

a théorie des idées de Platon, ou le réalisme, peut, sans doute,
raie dans ses idées fondamentales, sans que pour cela les prin-
de la logique d'Aristote et le système des nominalistes soient
. Les deux points de vue qui leur ont donné naissance peuvent
ister, coexistent même. Tous deux sont dans les faits, et c'est à
qu'après les avoir rapprochés, on a supposé qu'ils se combattaient
ssairement. On peut, en effet, admettre avec Platon que le
de que nous contemplons, au milieu duquel nous vivons, dont
s faisons partie, existait à l'état d'idée, de plan, dans la pensée
ne, avant d'être réalisé ; qu'il y existe encore, et que, comme
ce qui est propre à Dieu, il y existera éternellement. Que ce plan
décompose ensuite en idées plus ou moins générales, idées de

genres, idées d'espèces, idées même d'objets individuels, toutes
idées participeront aux conditions de la pensée divine, et y puis
une réalité éternelle comme celle de Dieu lui-même. Nous n'avons
est vrai, qu'une notion incomplète de la vraie nature des idées div
mais en ne sortant pas des généralités incontestables que nous ve
d'énoncer, le réalisme et la théorie des idées ne sauraient être nié
par des hommes qui nieraient l'existence même de l'intelligence div

Si, maintenant, nous nous plaçons au point de vue de l'homme, co
nous l'avons fait plus haut, le procédé et les résultats changeront
cessairement. Entouré d'objets individuels qui forment les élément
sa conscience, il faut que l'homme les résolve en idées soit ind
d elles, soit générales, et il le fait, à l'aide de sa faculté d'abstr
à mesure que s'ouvre de plus en plus son intelligence. Il n'y a
plus d'analogie entre l'origine et la nature des idées, telles
nous concevons qu'elles doivent exister en Dieu, et l'origine et la
ture des idées dans l'homme, qu'il n'y en a entre notre vie succ
et l'éternité de la cause première. En Dieu, les idées sont, comme
éternelles et absolues, et n'ont point, par conséquent, d'origine;
l'homme elles ne remontent pas au delà de son existence propre
elles se développent en lui en même temps que la faculté de pe
N'étant point dans la conscience divine, nous ignorons comment
se rend compte de ses propres idées, et nous ne savons guère
de quelle manière il les communique à ses créatures; mais nous so
assurés, par une expérience de tous les instants, que l'homme co
ses propres idées, soit sans autre intermédiaire qu'elles-mêmes,
l'aide des mots qui les expriment, et qu'il les communique pa
moyen des formes du langage. Il y a donc, dans notre conceptio
Dieu, tout ce qu'il faut pour absoudre le *réalisme*, et, dans l'ob
vation des phénomènes psychologiques, tout ce qui est nécessaire
justifier le *nominalisme*. Ces deux théories, qui s'appliquent à des
différents, sont donc vraies chacune de leur côté, et c'est à tort qu
les a regardées comme contraires l'une à l'autre. C'est de ce malent
qu'est sortie la querelle des réalistes et des nominaux; mais il e
propos de faire remarquer que ce malentendu devait être la co
quence de l'état imparfait où se trouvait alors l'observation psych
gique.

Les considérations que nous venons d'indiquer ne furent pas ent
ment étrangères à l'antiquité, et c'est par elles que les alexand
tentèrent de concilier ensemble Platon, Aristote, et les stoïciens,
s'étaient montrés plus nominalistes encore que le péripatétisme.
moins, le désir inopportun d'établir un lien entre les deux thé
laissa quelque obscurité dans la solution qu'ils tentèrent de cette
culté, et nous voyons Porphyre, tout versé qu'il était dans l'étude
idées, se demander, dans son introduction à la logique péripatétici
si les universaux sont corporels ou non. Dans la décadence de l'é
de la langue grecque, qui suivit l'invasion barbare, cette question q
faisait Porphyre ne parvint à la connaissance des théologiens du mo
âge que par la traduction latine que Boëce en donna; et, d'ailleurs,
l'absence du texte grec de Platon et d'Aristote, la question ne peut
qu'imparfaitement étudiée. La doctrine d'Aristote paraît avoir don

dant les premiers siècles du moyen âge. Elle consistait à recon-
re l'existence des universaux dans les objets eux-mêmes, ce que
le appelait *universalia in re*, par opposition à l'opinion de Platon
l'on exprimait par ces mots, *universalia ante rem.* En effet, les qua-
qui forment le genre et l'espèce sont dans l'individu; mais elles y
accompagnées d'autres circonstances particulières qui en consti-
l'individualité. Reste, il est vrai, à se demander de quelle ma-
elles y sont. Or, on suppose facilement à quelles distinctions,
le plus souvent, un pareil sujet dut conduire les esprits à cette
ne de subtilité. Roscelin, prêtre de Compiègne, adopta l'opinion
enne exprimée dans la scolastique par ces mots, *universalia post*
il ne vit dans les genres et les espèces que des idées abstraites formées
la perception des objets, et de purs noms. Abailard se déclara son
isan; ses principaux adversaires furent saint Anselme et Guillaume
Champeaux. Cette doctrine eût sans doute paru moins coupable, si
celin, en l'appliquant à la théologie, ne se fût empressé d'en tirer
t une erreur sur la Trinité, qui le fit condamner par le concile de
ons en 1092. Sa doctrine fut jugée sur cette conséquence, quoique
ite illégitimement, et, pendant longtemps, on ne put se faire ac-
er pour orthodoxe quand on était nominaliste. L'ascendant et la
tation d'Abailard assurèrent néanmoins, tant qu'il vécut, la supé-
té au nominalisme; mais ses erreurs théologiques, qui rendaient
ectes toutes ses doctrines, et, plus tard, sa mort, donnèrent aux
stes l'occasion de reprendre le dessus. La querelle se perpétua
des alternatives de froideur et d'enthousiasme qu'il serait trop long
poser en détail, les réalistes n'ayant été ni tous, ni toujours d'ac-
sur le véritable sens de la doctrine qu'ils défendaient. On croit
voir compter parmi ceux-ci Gilbert de la Porée, Jean de Salisbury,
mas d'Aquin et Duns-Scot, dont les disciples se rangèrent sous
bannières différentes, les scotistes se distinguant des thomistes par
ithète de *formels*, unis d'ailleurs dans une haine commune contre
nominalistes. Ceux-ci eurent donc longtemps le dessous; ils ne
elevèrent qu'au milieu du XIVe siècle, où Guillaume Occam, avec
netteté d'esprit qui ne s'était point encore fait jour dans la dispute,
assura la supériorité. Il fit remarquer, en effet, qu'il y avait en
une idée correspondant à chaque chose créée ou susceptible de
re; que les choses individuelles seules peuvent passer à l'état
, et que seules elles supposent l'existence d'une idée qui en est
me le type et le plan; que de semblables idées ne peuvent exister
rapport aux genres et aux espèces. De cette manière, il transpor-
aux idées des êtres individuels le réalisme qu'il enlevait à celles
genres et d'espèces, et celles-ci retombaient dès lors dans la classe
notions abstraites.

Dans cette voie, Guillaume Occam ne manqua pas d'être suivi d'un
nd nombre d'hommes éminents, de plusieurs desquels l'orthodoxie
st jamais mise en doute, Robert Holcot, Grégoire de Rimini, Jean
idan, Pierre d'Ailly, Marsile d'Ingen et autres, et il sembla que
dispute se fût éteinte sous l'influence de ces noms respectés. Mais
dis que l'ardeur philosophique se calmait, la politique préparait une
uvelle défaite au nominalisme. Poussé par J. Bochard, évêque d'A-

vranches et son confesseur, Louis XI, le condamna, par une ordonnance datée du 1er mars 1474, dans laquelle, ce qui n'est pas indigne de remarque, il approuve les principes d'Aristote, et rejet ceux de Guillaume Occam. Par suite de cette ordonnance, les maîtr durent prêter serment de ne point enseigner cette doctrine, et l livres qui en traitaient furent, ou remis entre les mains du premi président du parlement, ou enchaînés dans les bibliothèques publi ques, afin de ne pouvoir être prêtés aux lecteurs assez téméraires po s'en instruire; mais la proscription ne fut pas de longue durée. Dès l'a née 1481, on rendit la liberté d'enseigner la doctrine des nominalist et leurs livres furent restitués à la curiosité des esprits studieu Louis XI, aguerri par de plus graves débats, redoutant peu d'aille ces querelles de collége, se prêta à cette réparation. La secte des n minalistes perdit toute son importance le jour où ses partisans pur s'expliquer librement. La France touchait au XVIe siècle et à la naissance des lettres, qui devait jeter les esprits dans les voies ren velées de la philosophie et de la littérature de la Grèce et de Rom aussi, à commencer de cette époque, n'est-il plus question de nom nalistes.

Si l'ardeur de la discussion élevée depuis le XIe siècle entre les n minalistes et leurs adversaires s'éteignit, il est vrai cependant q parmi les systèmes qui furent mis au jour depuis le siècle de la ren sance, les uns inclinèrent au nominalisme, les autres au réalis mais ces tendances n'étaient pas bien prononcées, ni le plus sou clairement aperçues par les auteurs mêmes de ces systèmes; elles se découvrent qu'à l'œil scrutateur de l'analyse philosophique. Il f en effet, bien se garder de confondre le nominalisme avec le sens lisme qui se montra vers ce temps dans quelques écrits, particu rement dans ceux de Hobbes. Le sensualisme est sans doute naturt ment disposé à s'unir au nominalisme; mais le nominalisme n'est le corrélatif nécessaire du sensualisme.

Aujourd'hui, l'opposition du réalisme et du nominalisme n'aurait de sens; tous deux ils sont entrés dans la science, dépouillés de nom de guerre et revêtus d'autres formes. Qui ne surprend, en e les traces du réalisme dans le renouvellement de la doctrine de Pla et dans la valeur presque absolue attribuée à la pensée par quelq systèmes? Qui ne reconnaît l'héritage du nominalisme dans cette a lyse clairvoyante et sûre, à l'aide de laquelle l'école française, av toute autre, s'est formée à la méthode qui fait son autorité e gloire? C'est ainsi que s'élaborent avec le temps, et sans qu'on po pénétrer le secret de leur avenir, les divers éléments de la pensée. bord confus, éclairés plus tard par la discussion, ils se modifient s cessivement jusqu'à échapper aux yeux de la foule; mais l'œil exp menté qui a su les suivre dans leurs transformations successives, reconnaît sans peine dans leurs conditions nouvelles, et admire éclectisme, en quelque sorte providentiel, qui prépare chaque p de l'ensemble, pour qu'au temps donné elle prenne dans la scie la place qui lui est marquée. H. B.

NORRIS (Jean), né, en 1657, à Collingborne-Kingston, dan

thire, mort en 1711, recteur de Bemerton, près de Sarum, est les philosophes et des théologiens les plus distingués que l'Angle- a produits à la fin du XVIIe siècle. Comme théologien, il a cher- concilier les droits de l'autorité avec ceux du libre examen, à une part considérable au mysticisme, sans gêner la spéculation sophique, et à fonder sur la raison même la nécessité de la foi et révélation surnaturelle. Comme philosophe, c'est un adversaire ocke et un disciple de Malebranche. Parmi les nombreux écrits a laissés, et dont nous donnons la liste plus bas, trois principale- peuvent servir à le faire connaître dans sa double qualité et mé- d'être cités ici. Le premier, qui a pour objet l'amour de Dieu, a ille ou est le résultat réel d'une correspondance entre l'auteur et mme, mistriss Astell : *Letters concerning the love of God, bet- the autor of the proposal to the ladies and John Norris*, in-8°, res, 1695. Le second est un traité de la raison et de la foi, dans rapports avec les mystères du christianisme : *An Account of rea- faith in relation to the mysteries of christianity*, in-8°, ib., 1697. , le troisième, qui est le plus important de tous, a pour titre : *sur la théorie du monde idéal ou intelligible* (*an Essay toward heory of the ideal or intelligible world*), 2 vol. in-8°, ib., 1704.

doctrine exposée dans les *Lettres sur l'amour de Dieu* est pure- mystique, et peut se réduire aux propositions suivantes, déve- dans un style recherché, prétentieux, qui nous rappelle à la fois me Guyon et mademoiselle de Scudéri. L'amour est un che- ins sûr pour arriver à la perfection, un moyen plus efficace de unir à Dieu, que toutes nos autres facultés ensemble. L'homme puissant par l'amour que par la science, par le sentiment que raison ; car, tandis que le premier nous élève aux plus sublimes urs du monde spirituel et peut atteindre à la pureté des séraphins anges, la seconde ne nous offre qu'incertitude et confusion, que de doutes et de disputes. Toutes les facultés dont nous sommes , quoique venues du ciel, nous laissent sur la terre ; l'amour seul transporte, dès cette vie, dans les régions de l'éternité. Mais il qu'un amour, qui est l'amour de Dieu. L'amour de Dieu n'existe il n'est pas exclusif, s'il ne détruit pas en nous toute affection ure : car l'Etre infini veut être aimé infiniment ; celui qui est la de tout bien est seul aimable.

a plus de science et de talent, sinon plus d'originalité, dans le *de la raison et de la foi*. Une plus grande part est faite à la , quoique le but avoué de l'auteur soit de lui imposer des li- Ce livre, comme on peut l'apprendre dans la préface, a été pour servir de réfutation au *Christianisme sans mystères*, de d, et au socinianisme, au déisme, ou, comme on dirait aujour- au rationalisme, qui pénétrait alors sous toutes les formes et par les côtés dans l'Eglise protestante. Les égarements qui attendent prits engagés dans cette voie forment, d'après Norris, la progres- suivante : de socinien l'on devient déiste, et de déiste on est tout de devenir athée. Il s'agit donc de démontrer, non pas que la nous trompe, car, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus aucune dif-

férence entre la vérité et l'erreur, mais qu'elle ne peut nou
dans la mesure où elle nous est départie, qu'elle n'a pas la mê
due que la vérité en soi, ou les vérités dont nous avons be
nous soutenir et nous diriger, et qu'aux connaissances instit
démonstratives dont nous lui sommes redevables, il est néces
nous ajoutions des connaissances révélées. La question, rédu
termes, est une question de fait et pas autre chose. Nous n'avo
choisir entre la raison et quelque autre puissance qui la contr
ses assertions, qui la combat et la dément dans ses principes
essentiels ou dans ses conclusions les plus légitimes; il s'agit s
d'examiner si tel ou tel dogme proposé à notre foi est révélé
s'il doit être regardé comme une œuvre de l'intelligence hur
s'il y a des preuves historiques, irrécusables, qu'il émane d'u
divine et nous a été communiqué par des moyens surnaturels.
comment la raison et la révélation pourraient-elles se comb
raison, prise dans un sens absolu, n'est pas autre chose, pou
que la mesure exacte de la vérité, c'est-à-dire la raison di
toute vérité doit être intelligible. Mais ce qui est intelligibl
raison divine ne l'est pas nécessairement pour la raison hum
l'homme ne possède pas toute la raison, qui embrasse l'infin
Dieu lui-même; il ne peut la posséder qu'avec certaines limi
résulte que ces deux raisons ne diffèrent l'une de l'autre que
étendue et non par leur essence, qu'elles sont une seule et mê
sous des mesures diverses. Loin donc d'abdiquer la raison
révélation, il faut les faire servir l'une à l'autre : la raison à
les titres de la révélation, la révélation à combler les lacu
raison. « La lumière de la raison, dit Norris (c. 8, § 4),
Dieu aussi bien que la lumière de la révélation; et quoique la
surpasse et éclipse la première, elle ne peut jamais la contred
qui est la souveraine vérité, ne peut rien nous révéler qui s
la raison, et il ne peut pas exiger de nous, lui qui est la s
bonté, que nous croyions une telle chose. Mais je vais plus l
dis que, non-seulement il ne peut exiger notre foi pour ce qui es
raison, il ne veut pas même que nous croyions ce qui est hors de
En effet, croire à ce qui est hors de la raison est un acte dérai
et Dieu ne peut pas exiger un tel acte, particulièrement d'une
douée de raison. » Si l'on veut comparer ces idées à celles que
exposées, sur le même sujet, dans le quatrième livre (c. 18
Essai sur l'entendement humain, on ne trouvera pas une gra
rence entre elles. C'est qu'en matière d'indépendance philos
de respect pour la raison humaine, l'école de Descartes, à laq
partient Norris, n'a rien laissé à faire à celle de Locke, et une
grandes erreurs du XVIIIe siècle est d'avoir pensé que la libert
prit humain avait quelque chose à gagner dans le triomphe
conde sur la première. Quant à savoir si cette théorie attei
que se proposait Norris, si elle contient une solide réfutation
nianisme, du déisme, du rationalisme, c'est une question
n'avons pas à traiter ici et que nous abandonnons volontiers a
logiens.

On aura déjà reconnu l'influence des idées de Malebranch

; dont nous venons d'exprimer la substance. C'est le système com-
le ce philosophe, exposé dans un noble langage, résumé et quel-
ois développé ou expliqué sous une forme élégante, facile, onc-
se, qui fait seul le sujet de l'*Essai sur la théorie du monde idéal ou*
lectuel. Des deux volumes dont l'ouvrage se compose, et qui ont été
iés à trois ans de distance l'un de l'autre, le premier considère le
de intelligible en lui-même, d'un point de vue absolu ou purement
ıphysique; le second l'envisage dans ses rapports avec l'entendement
ain, avec les idées et les facultés qui nous attestent son existence,
-à-dire d'un point de vue philosophique. Nous avons peu de choses
e de la première partie. « M. Malebranche, dit l'auteur (c. 1, §3), est
nent le Galilée du monde intellectuel : il nous a donné le point de vue,
ıtes les découvertes qui seront faites à l'avenir ne pourront l'être que
son télescope. » La seule tâche que se propose ici Norris, c'est, pour
servir de ses expressions, d'ajouter quelques traits à la céleste pein-
que ce nouvel Apelles a laissée inachevée. Il a mis plus du sien dans
rnière partie, où la théorie est accompagnée de la polémique. On y re-
ıue surtout le premier chapitre, dirigé contre cette proposition de
:e, « que Dieu pourrait donner à la matière la faculté de penser, » et
ıapitre septième, qui contient en même temps l'histoire et la criti-
lu sensualisme. « Ce n'est pas un procédé digne d'un philosophe, dit
is, d'invoquer la toute-puissance divine au lieu d'interroger la nature
:hoses par l'observation et la comparaison. Or, que nous apprennent
noyens ordinaires de l'investigation scientifique, sur les rapports de
nsée et de l'étendue? Que la pensée et l'étendue ne sont pas seule-
t deux modes ou deux qualités distinctes, tels que la figure et le
vement, par exemple, mais deux essences différentes. Rien n'em-
e que le mouvement et la figure, quoique séparés dans notre esprit, ne
nt réunis dans le même objet matériel, puisqu'ils ne sont, pour ainsi
, que des éléments de la notion de matière : car tout corps étant
:é, est nécessairement terminé par certaines lignes, et est suscep-
de changer de place. Mais l'étendue n'est comprise en au-
ı manière dans la pensée, ni la pensée dans l'étendue. Bien plus,
-ci étant nécessairement divisible et celle-là simple et une, il est
ıssible de les réunir dans le même sujet. Donc cette proposition : La
ère pourrait penser, n'est pas moins contradictoire que celle-ci : Le
ıgle pourrait avoir les mêmes propriétés que le carré. » Quant à la
rine qui fait dériver toutes nos idées des sens, non content de la ré-
en elle-même en prouvant qu'elle a contre elle la véritable expé-
:e, qu'elle renferme des contradictions sans nombre, qu'elle ébranle
:s les bases de la morale et de la foi, l'auteur de l'*Essai sur la théo-*
lu monde intellectuel s'efforce de la discréditer par l'histoire, en
trant qu'elle n'est qu'une transformation des images matérielles,
idoles d'Epicure et de Démocrite, et des *espèces intentionnelles* de
le.

ntre les ouvrages que nous venons d'analyser, Norris a encore laissé
:crits suivants : *Tableau de l'amour sans voile*, traduit de l'*Effigies*
ris, in-12, Londres, 1682; — *Idée du bonheur*, in-12, ib., 1683; —
'higgisme démasqué et confus, in-4°, ib., 1683; — *Tractatus adversus*
obationis absolutæ decretum, nova methodo, in-8°, ib., 1683; —

Poésies et discours écrits en différentes occasions, in-8°, 16[illegible]; — duction anglaise des quatre derniers livres de la *Cyropédie de Xéno* in-8°, 1685; — *la Théorie et les Lois de l'amour*, in-8°, 1688; *Raison et la Religion*, ou *les Fondements et les mesures de la dévo* in-8°, 1689; — *Réflexions sur la conduite de la vie humaine*, i 1690; — *la Béatitude chrétienne*, suivie de réflexions sur l'*Essa l'entendement humain*, in-8°, 1691; — *l'Accusation de schisme cont* (contre les sectes dissidentes), in-12, 1691; — *Discours pratique divers sujets*, 4 vol. in-8°, 1691-1698; — deux *Traités concerna lumière divine*, in-8°, 1692; — *le Conseil spirituel* ou *Avis d'un p ses enfants*, in-4°, 1694; — *Traité concernant l'humilité*, in-8°, 1' — *Discours philosophique sur l'immortalité naturelle de l'âme*, i 1708; — *Traité de la prudence chrétienne*, in-8°, 1710.

NOTION [de *noscere*, connaître]. C'est le nom que l'on donne q quefois aux idées; mais il offre un sens plus général, et, par co quent, plus vague, qui en devrait rendre l'usage très-circonsp Quand nous nous servons du mot *idée*, nous voulons désigner chose que notre esprit conçoit, qui est présente à notre pensée, que nous portions sur elle aucun jugement, sans que nous prenions nous d'affirmer ou de nier son existence. Quelques philosophes donnant une signification encore plus restreinte, ne permetten l'employer que pour les choses universelles et nécessaires, dont il admettre l'existence par cela seul que nous sommes en état de les cevoir. Par une notion, nous entendons à la fois ce qu'exprime le *idée* dans son acception la plus générale, et une vue plus complète choses, un jugement ou une suite de jugements, une certaine conn sance d'ensemble, mais superficielle. C'est ainsi que nous parlon notions de physique, de géométrie, etc. C'est à cause même de généralité, sans doute, et parce qu'il laisse une grande liberté à prit, que ce dernier terme, à commencer par Descartes (*Regula directionem ingenii*), a trouvé tant de faveur dans notre langue losophique. Il offre le moyen d'éviter et les *idées* de Platon, et le *pèces* de la scolastique, et les *images* ou *idées-sensations* de l'école pirique.

NOUMÈNE [du grec νοούμενον, ce qui est conçu par l'intellig ou la raison pure, νοῦς]. Dans la philosophie de Kant, le *noumèn* opposé au *phénomène*. Celui-ci c'est l'objet tel qu'il est formé pa périence, tel que nous pouvons nous le représenter relativement à à l'aide des impressions qu'il produit sur notre sensibilité. Cel c'est l'objet tel que nous supposons qu'il est en lui-même, sans au relation avec nous. Mais nous ne savons rien des choses ainsi prises; car, à part les phénomènes, il n'y a en nous que les fo mêmes de notre entendement ou les catégories. *Voyez* KANT.

NOVALIS. L'histoire de la philosophie allemande présente, à du XVIII[e] siècle, un écrivain enthousiaste, un penseur subtil et mant, qui occupe, au-dessous des métaphysiciens illustres, une à part. On sait quel est le caractère de la philosophie en All

que depuis Fichte et Schelling; on sait combien la circonspection puissante du profond génie à qui nous devons la *Critique de la raison pure* a été promptement remplacée par les systèmes hardis, par les conceptions aventureuses. La part de la poésie est presque aussi grande que celle de la métaphysique dans les théories, ou, comme disent nos voisins, dans les *constructions* de Schelling et de Hegel. Faut-il s'étonner que, malgré l'appareil scolastique derrière lequel elles se cachent, ces rêveries grandioses aient ravi les imaginations les plus vives, et qu'un romancier, un poëte, mérite d'être cité avec honneur à la suite des maîtres de la pensée? M. de Schelling particulièrement compte parmi ses plus beaux titres l'influence prodigieuse que sa philosophie a exercée sur toutes les œuvres de l'esprit, sur toutes les manifestations de l'intelligence humaine. Pendant longtemps cette philosophie a donné une impulsion féconde aux sciences naturelles, à la physique, à la médecine; elle a renouvelé l'étude de l'histoire et agrandi la théorie des beaux-arts; n'était-il pas naturel que, dans ses premiers jours, dans le premier enthousiasme de ses croyances, elle suscitât un poëte? Ce poëte, en effet, a paru avec le mouvement d'idées qui a produit la *philosophie de la nature;* qu'il ait été le précurseur ou le confident du nouveau système, il n'a pas manqué à la gloire naissante du métaphysicien. A la fois subtil et ferme, mystique et sensé, image assez fidèle, en un mot, de la doctrine de son maître, ce poétique penseur ne peut être oublié désormais dans l'histoire de la philosophie allemande, et parmi les noms plus ou moins célèbres qui sont comme le cortége de M. de Schelling, le premier en date et l'un des plus brillants est le nom de Novalis.

Frédéric de Hardenberg (personne n'ignore sans doute que Novalis est un pseudonyme) naquit le 2 mai 1772 dans la haute Saxe (comté de Mansfeld), non loin de cette petite ville d'Eisleben qui a donné le jour à Luther. Fils du baron de Hardenberg, directeur des salines de Saxe, Frédéric de Hardenberg était destiné de bonne heure aux emplois élevés de l'administration; mais les inclinations de son esprit et d'illustres amitiés dont il fut honoré dès sa jeunesse déterminèrent en peu de temps sa vocation philosophique et littéraire. Au sortir du collége, il étudia aux universités d'Iéna, de Leipzig, de Wittemberg. C'est à cette époque qu'il se lia intimement avec Frédéric Schlegel et Fichte, et bientôt avec Schelling. Des malheurs qui le frappèrent vers le même temps, la mort de sa fiancée, la mort de son frère Erasme, disposaient son âme tendre à une sorte de rêverie exaltée et la rendaient accessible aux ivresses du mysticisme. Une telle situation d'esprit était bien favorable aux tentatives ambitieuses de la philosophie qui se préparait à l'université d'Iéna, et qui bientôt allait remplacer celle de Fichte. C'était le moment, en effet, où M. de Schelling, à l'étroit dans la théorie hautaine et inflexible du disciple de Kant, aspirant à sortir du *moi*, à retrouver Dieu et la nature, abandonnait la méthode psychologique et ouvrait les régions de l'ontologie aux élans hardis de l'imagination. Fichte lui-même, dans ses derniers écrits, avait fait des efforts inouïs pour s'arracher aux entraves de sa propre doctrine, et ce *moi* subjectif, comme disent les Allemands, ce *moi* dont les idées absolues étaient l'œuvre, ce *moi* qui créait tout, avait fini par se

transformer en un *moi* objectif et impersonnel. L'homme
pait seul la scène du monde, avait remis à Dieu son empire
avoir régné avec orgueil, il tendait à se perdre au sein de
système de Schelling est déjà là en germe. Les livres des a
les traités des mystiques du moyen âge, les écrits de Spi
lus avidement par l'héritier de Fichte. Novalis, quoique p
Schelling de quelques années, subit avec enthousiasme l'i
jeune maître, et se livra tout entier aux idées nouvelles
nouvelles, il les devait sans doute à la situation générale
aux derniers écrits de Fichte, aussi bien qu'aux premiè
tions de Schelling; il est permis de croire cependant que c
sur lui l'action la plus décisive, et Novalis peut être comp
esprits qui protestèrent, avec le jeune Schelling, contre
gueur du système de Fichte. Schelling venait de publier
dans lesquels s'annonce hardiment la philosophie nouvelle
une philosophie de la nature (1797), *l'Ame du monde* (17
jeunesse passionnée des systèmes, la poésie et la philoso
fondent; or, si ce double caractère se reproduit quelque
assurément dans le fragment si poétique et si profond inti
ciples de Saïs, et dans le recueil de *Pensées* que Novalis fai
à la même époque.

On sait quel événement philosophique sépare en deux
tinctes la courte et brillante histoire de la moderne m
allemande. La science, n'ayant pu arriver à l'absolu en
l'homme, abandonna la psychologie et se plaça au sein mê
Or, au moment où Schelling formule les premières pr
l'école qui doit succéder à celle de Fichte, Novalis met da
d'un des disciples de Saïs une parole qui indique des pré
toutes semblables, et qui pourrait être le programme mê
philosophe. La statue de la déesse de Saïs portait cette
« Aucun mortel ne peut lever mon voile. » — « Si nul mo
un des disciples, ne peut lever le voile de la déesse, il faut
devenir immortels; car celui qui ne le lève pas, ce voile d
là n'est pas un véritable disciple de Saïs. » Brillantes et
paroles que développeront avec puissance et Schelling et
rattachent les systèmes de ces deux maîtres au néo-plato
sont dans la philosophie allemande la première apparition
d'Alexandrie, qui vont être continués et agrandis à Berlin e
C'était là, on le sait, une des doctrines de Plotin : Se d
l'humanité et monter jusqu'à Dieu, jusqu'à l'Un. Ce n'e
contemplation, dit Plotin, on est devenu un autre, l'espri
venu Dieu, ou plutôt il n'a pas cessé de l'être, et c'est alor
qu'il s'apparaît à lui-même (θεὸν φενόμενον. μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀ
τότε. *Enn.* VI, liv. IX, c. 9). Novalis, qui lisait avec ard
losophes alexandrins, dut être frappé de ces hardiesses
naient à sa pensée. Il a répété ce précepte et l'a livré aux
se levaient. Schelling, Hegel surtout, se sont approprié cett
manière souveraine, et ce qui, dans Plotin, ressemblait
extase est devenu chez ce dernier une méthode. C'est a
termina ce débat chez nos voisins : la philosophie, après

le Fichte, s'écria, comme Novalis : « Il faut que je devienne

ent plein de profondeur et d'éclat, *les Disciples de Saïs*, ère partie d'un roman ou plutôt d'un poëme en prose, dans rincipales questions de la philosophie des sciences devaient es. Novalis n'a pas eu le temps d'achever son œuvre; mais que nous possédons contient assez de remarques profone pensées hardies et neuves, pour assurer un rang élevé thousiaste qui l'a écrit. Ces éclairs, il est vrai, brillent souieu des nuages; il y a bien des bizarreries, bien des subties dans tout ce que Novalis a produit, et il est probable que n de ses œuvres ne trouverait pas chez nous un accueil très·:ela n'empêche pas de reconnaître la place distinguée qu'il mi les écrivains de son pays. Les représentants de cette e des sciences naturelles qui s'est formée autour de M. de 'ont pas été ingrats pour Novalis. On peut lire, dans un é par un illustre naturaliste, dans l'*Isis* de M. Oken, un le où Novalis est parfaitement apprécié. L'auteur fait homne poëte de plusieurs points de vue nouveaux dont a proce, et qu'il avait hardiment soupçonnés. Il salue aussi avec e nouvelle où l'enthousiasme poétique et la science de la nant devoir s'allier intimement et se rendre de mutuels servielle qu'unies d'abord, à l'origine des littératures, elles ont été se séparer bientôt, et qu'elles tendent aujourd'hui à se rés une unité supérieure. Quelle que soit la valeur des espéimées ici par l'*Isis* d'Oken, il n'est pas inutile de citer ce ju- recueil célèbre dans la science, et de montrer par ce peu de haute place occupe Novalis dans l'estime de l'Allemagne.

it surtout le recueil des *Pensées* de Novalis qu'il faut conn veut bien connaître la direction de son intelligence. Il ntier. On ne saurait demander à Novalis un système, une tée, un ensemble de principes qui s'enchaînent; il exprime ivec beaucoup d'élévation l'état des esprits et de la philomême, au moment où le système de Fichte se transformait t celui de Schelling. Ces deux influences se retrouvent ma- dans ce recueil. Tantôt c'est une pensée qui semble dictée , tantôt c'est un élan, une aspiration vers l'absolu qui anilosophie nouvelle. L'étude de Spinoza, qui alors occupait rits et qui a exercé une action si puissante en Allemagne, a dans la pensée de Novalis une trace qu'il est facile de sui- Novalis qui a dit le mot si souvent répété : « Spinoza est un vré de Dieu. » Cette parole pourrait lui être appliquée à luist enivré de l'absolu; et comme il joignait à cette passion de imagination vive, une incroyable facilité à se détacher du , on peut dire qu'il a passé sa vie au sein d'une région toute Et ce n'était pas la création arbitraire d'un cerveau fantast la nature même subtilisée, transfigurée, réduite aux lois 'ernent et qui l'expliquent. Qu'est-ce que la nature? dit-il rt. Une encyclopédie, un système, le plan de notre esprit. que l'histoire? Une immense anecdote. Une seule histoire est

sérieuse, celle de la pensée et de l'art. C'est ainsi que ce mysti penseur, plongé au sein de Dieu et plein de dédain pour la réalité, primait tout ce qui n'était pas l'absolu ou ce qui ne pouvait le ram immédiatement à ce but unique de sa pensée. Il connaissait très-bi la physique, les mathématiques, la géologie; son esprit se plaisait d l'étude de ces lois au milieu desquelles il vivait, pour ainsi dire, et transformaient pour lui la création tout entière. Si les faits n'ont jama eu à ses yeux une importance sérieuse, s'il a méconnu l'histoire et s l'a méconnue à une époque où le monde était renouvelé par des év ments prodigieux, il a du moins compris et apprécié parfaitement l faits spirituels, l'histoire des sciences, l'histoire des arts, et il a eu la philosophie et de la poésie le sentiment le plus élevé.

Tout ce qu'il y a de vague et d'indécis dans les idées de Nov aurait sans doute disparu peu à peu, et à cette exaltation souv bizarre, on eût vu succéder une philosophie plus nette; mais il n'a p eu le temps d'accomplir ce travail sur lui-même et de dégager sa pe sée du mysticisme qui l'enveloppait. Il est mort à l'âge où l'intellig mûrit, à l'âge où les rêveries de la jeunesse sont remplacées par d conceptions plus viriles. Après avoir été le confident poetique d' philosophie naissante, il n'a pas pu s'associer à ses progrès et gra avec elle. Il n'a laissé que des fragments. Son roman, *Henri d'Of dingen*, où il a fait pour la poésie ce qu'il a tenté pour la science d *les Disciples de Saïs*, est le plus complet de ses ouvrages, et pourt ce n'est encore qu'une ébauche. On a de lui de beaux vers où il e facile de retrouver les qualités et les défauts de sa pensée philosoph que : ce sont les *Hymnes à la nuit*, cantiques et méditations mêlées vers et de prose, et les *Chants religieux*.

Les œuvres de Novalis ont été recueillies après sa mort par son a M. Louis Tieck; elles ont été réimprimées plusieurs fois. Il a par tout récemment une édition beaucoup plus complète que les préc dentes, et où l'on trouve d'intéressantes nouveautés, des pensées iné dites, un journal qui embrasse les années les plus importantes de s vie, etc. Cette publication a été faite à Berlin, en 1846, par les soi de M. Louis Tieck et de M. Edouard de Bulow. — Sur la philosoph de Novalis, consultez *Isis*, par M. Oken (all.), année 1829, premi cahier. — *Histoire de la philosophie*, par Hegel (all.), 3e volume. — *La Littérature allemande depuis Kant et Lessing*, par M. Gelzer (all.), Leipzig, 1841. — *Au delà du Rhin*, par M. Lerminier. S. R. T.

NUMÉNIUS d'Apamée, qu'il faut distinguer de deux autres écri vains de ce nom, l'un pyrrhonien, l'autre auteur d'un *Traité sur la pêche*, etc., vécut au second siècle de notre ère, dont il représente un des principales tendances, celle d'un goût prononcé pour les doctrines religieuses. Toutefois, l'époque précise de ce philosophe est aussi in certaine que l'école qui le forma. Est-il de la fin ou de la première moi tié du second siècle? Fut-il élève ou ami de quelque disciple de Philon d'Alexandrie, qui mourut vers le milieu du premier, ou ne connut-il les idées de cet écrivain, qui devinrent si puissantes parmi les chré tiens, que par ses ouvrages, si peu répandus parmi les polythéistes? Voilà ce qu'on ignore. Le premier auteur qui le cite, Clément d'A-

ndrie (p. 304), qui mourut de l'an 213 à 220, et qui avait pu voir ménius, ne s'explique pas à ce sujet. Ceux qui le nomment plus tard, alifient tantôt de pythagoricien (Origène, *Contra Celsum*, lib. IV, ; Eusèbe, *Hist. ecclésiast.*, liv. VI, c. 19), tantôt de platonicien (Porre, *Vita Plotini*, c. 3, 14, 17, 20 et 21). A la rigueur, il ne fut ni ni l'autre. Sa place est marquée parmi ces éclectiques qui s'attant à l'Orient pour élargir l'horizon des écoles grecques, en s'ausant toutefois de l'exemple de Pythagore et de Platon, ou, pour ux dire, des traditions qui mettaient ces deux chefs en rapport ine avec la Perse et l'Egypte. L'Orient était l'attrait du siècle: Nuius s'y livra avec confiance et y renvoya dans ses écrits. Son rôle plus considérable que ne porteraient à le croire les rares mentions es de ses nombreux ouvrages. Amélius, qui s'attacha plus tard à tin, rédigea et conserva tous ses enseignements ou ses écrits; il en it gravé la majeure partie dans sa mémoire.

orphyre ajoute que ce laborieux philosophe s'était fait cent ca-s ou cent scolies, ἐκ τῶν συνουσίων, mots qu'on traduit par *ex audi studio*, mais qui veulent dire *à la suite de conférences* ou *d'un merce intime avec ses maîtres*. Amélius donna ce trésor à un fils ptif qui demeurait à Apamée. Mais, est-ce de conférences avec énius ou de conférences avec Plotin qu'il s'agit? Harles (*Biblioth. eque*, liv. III, p. 180) entend des conférences avec Numénius. On est reux de voir que l'auteur de l'article *Amélius* (*voyez* ce nom), ne tage pas cette opinion : car c'est bien du commerce d'Amélius c Plotin qu'il est question. Tout ce qui suit et précède le prouve. tin partagea d'ailleurs la déférence d'Amélius pour le philosophe pamée, au point qu'il fut accusé de l'avoir trop suivi, et qu'Amé- se crut obligé de défendre à cet égard un maître à qui l'on reproait aussi de trop reproduire les leçons d'Ammonius. Du désir d'efer ces accusations vient sans doute le silence que Plotin garde -même sur l'un et l'autre de ces philosophes, silence que les néotoniciens imitent volontiers, surtout à l'égard de Numénius et de écrits. Cette conduite serait assez propre à confirmer, sur la contre de quelques théories de Plotin avec celles de Numénius, inion dont il s'agit, et qu'expliquerait d'ailleurs leur respect comn pour Platon, pour Pythagore et pour l'Orient. Toutefois Numésallait plus loin que Plotin à l'égard de nos textes sacrés. Il est vrai 'il demeura sincèrement polythéiste, ne traitant que des questions philosophie, et ne commenta que des écrits émanés des philosophes. est vrai, de plus, que Numénius se targuait d'une fidélité absolue 'égard de Pythagore et de Platon, et qu'il reprochait leur défection, n-seulement aux platoniciens de la seconde et de la troisième Acamie, mais encore à Speusippe, à Xénocrate et à Polémon (*voir* dans sèbe, *Prép. évang.*, liv. XIV, c. 5, des fragments de son traité sur tte défection). Il est vrai qu'en théorie Numenius était conservateur solu; qu'il blâmait les divergences même dans les écoles dont il jetait les doctrines, par exemple dans celle des stoïciens, et que s'il na tant Platon, c'est que ce penseur était demeuré fidèle à Socrate, uf ce qu'il avait emprunté à Pythagore. Il est vrai, enfin, que Nuénius, qui disserta sur la question des *nombres* d'après Pythagore,

comme il avait disserté sur la question du souverain bien
Platon, dont il avait aussi commenté le *Timée* (Eusèbe, *Prép.*
liv. xv, c. 17), composa encore d'après ces deux maîtres so
du lieu ou de l'espace (*voir* Origène, *Contra Celsum*, lib. iv,
Toutefois, dans les questions de philosophie religieuse (c'était l
prédilection de Numénius), ce penseur, de simple conservateu
nait conquérant et portait ses vues impartiales plus loin que
son école, tout en se persuadant peut-être qu'il marchait touj
les traces de Platon. En effet, ayant fait connaissance, par
avec quelques doctrines judaïques, et s'étant laissé entral
celles-ci à la lecture de quelques textes chrétiens, notamment de
gile de saint Jean, il s'en appropria les idées qui lui conven
mettant à l'aise à l'égard de l'évangéliste en le citant avec l
d'*un certain barbare* (Eusèbe, *Prép. évang.*, p. 540). A l'é
législateur des Juifs, il disait que Platon était *Moïse se faisa*
nien (Porphyre, *de Antro nymph.*, c. 10; Clément d'Alexandri
p. 342). Ce respect pour les doctrines de l'Orient était chez
général, embrassant celles de la Chaldée et de l'Inde comn
de l'Egypte (Eusèbe, *Prép. évang.*, liv. ix, c. 7, 8). Même
questions de morale, Numénius conseille de remonter plus l
Platon et Pythagore, et de comparer le sens des rites, des
et des institutions des peuples les plus célèbres. *On trouvera ce*
d'accord avec Platon, dit-il. Grâce à ce syncrétisme universel
nius, dans la philosophie religieuse, tire parti de tout, non-se
d'un texte métaphysique de saint Jean, mais encore de certa
de la vie de Jésus-Christ, dont il use, par voie d'allégorisation
Philon use de ceux de l'Ancien Testament. Mais, il faut le dire,
plétant et en développant ainsi la philosophie grecque, insul
ses yeux, *même dans ses organes les plus vénérés et quoique*
l'Orient, Numénius montre une érudition crédule et une fail
que. Qu'il cite comme du même ordre les écrivains sacrés de
et ceux de l'Egypte, Moïse, Jannès et Mambrès, cela ce com
sa part; mais ce qui ne s'explique pas dans le langage d'u
sophe, c'est qu'il attribue aux prières du premier un singuli
près de Dieu, et qu'il assigne aux deux autres le premier rang
sciences magiques, *au jugement de tous* (Eusèbe, *ubi supra*).
tant de ces principes qui, non-seulement élargissent l'hori
écoles de la Grèce, mais franchissent celui de la spéculati
time, le philosophe d'Apamée arrive à des doctrines fort dif
de celles de ses maîtres, Platon et Pythagore, très-anal
celles d'Ammonius Saccas, qui furent la source de celles de P
touche même aux théories gnostiques, contemporaines de c
Numénius.

Ainsi l'Etre primitif et simple, que ce philosophe, d'acco
tous les platoniciens, appelle le Bon, le Un, l'Intelligence,
lui l'antithèse de la substance matérielle, qui est le Multiple et
il n'admet pas plus de rapport direct entre l'absolu et la mat
n'en admettent les gnostiques. Le Dieu suprême, étant l'immu
repos absolu, il ne saurait être, dit Numénius, le créateur du
Son rôle se borne d'abord à produire, selon son image, ce créa

nd Dieu; puis à être le législateur de la création; enfin, à y ré-
ïre lès âmes par voie d'émanation. Le second Dieu, au contraire,
le nature double; il contemple, d'un côté le monde des idées, et
autre côté la matière, sur laquelle il agit en démiurge, et qui se
ond avec lui de telle sorte, que le monde sensible n'est autre chose
lui-même (Eusèbe, *ubi supra,* lib. xi, c. 22). Toutefois, le monde est
age du second Dieu, comme il est lui-même celle du premier Dieu,
ui fait dire à Proclus que Numénius enseigne *trois dieux* (*In Tim.,*
ii, c. 93). À cette théologie essentiellement *cosmique,* Numénius
tait une anthropologie essentiellement psychique. De même que le
iurge, l'âme aussi a deux natures : l'une rationnelle, qui tient
eu par les dons divins qu'elle en a reçus; l'autre irrationnelle, qui
t par la sensibilité à la matière, au corps. Toutefois, entre les
x âmes il y a union intime, comme entre le premier et le second
. Aussi celui-ci inspiré de celui-là, dirigeant ses regards vers l'âme
nnelle, lui donne ou ranime en elle sa vie divine et la ramène à la
ce d'où elle est émanée. — Ainsi tout se résume dans la doctrine
Numénius, comme dans les autres systèmes mystiques de son
le, à ces deux questions fondamentales : passage ou transition de
llectuel au sensible, du bien au mal, et retour du sensible à l'in-
ctuel, du mal au bien (Cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.,* c. 13, § 295;
ée, *Eclogæ phys.,* lib. i, c. 40; Rossi, *Comment. Laert.,* p. 206).
a dans ce syncrétisme absence d'une critique suffisante; mais
ui distingue Numénius de tous les philosophes de son temps, c'est
berté d'esprit avec laquelle il consulte les écrits religieux du ju-
me et du christianisme. Son plus bel éloge est dans ces lignes
igène : «Je sais d'ailleurs que le pythagoricien Numénius, qui a
en expliqué Platon et qui était si versé dans la philosophie de Py-
ore, cite dans beaucoup d'endroits de ses ouvrages des passages
Moïse et des prophètes, et qu'il en découvre habilement le sens
é. C'est ce qu'il fait dans l'ouvrage qu'il a intitulé *Epops,* dans
livre des *Nombres* et dans son traité *de l'Espace.* Bien plus, dans
troisième livre *du Souverain bien,* il cite un fragment de l'histoire
ésus-Christ, dont il cherche le sens caché, avec un succès qu'il n'y a
ieu d'apprécier ici. » Quand on considère que la pensée de Numénius
vait à cette hauteur, lorsque ses contemporains les plus distingués
aient encore, à la tête de leurs écoles, ni prononcer les noms ni
les textes religieux auxquels ce philosophe recourait avec tant
berté, on comprend l'admiration qu'il inspira aux docteurs chré-
s et la froideur qu'il trouva près de leurs adversaires. Une bonne
ion des fragments qui nous restent de lui et des textes anciens où
t cité, serait un travail utile pour l'histoire de la philosophie.

J. M.

YÂYA, de la racine sanscrite *nî,* qui signifie *conduire;* par ex-
ion, le raisonnement, la logique, ou mieux, la méthode, qui con-
l'esprit de l'homme dans certains actes, et particulièrement dans
e délicat et pénible de l'argumentation et de la discussion.
yâya est le nom propre du système de logique attribué dans l'Inde
tama, et qui y vit actuellement et y vivra sans doute encore long-

temps, avec autant de gloire et d'influence que l'*Organon* d'Aris
peut en avoir eu depuis plus de deux mille ans dans l'Occident. Le *Ny*
n'est guère moins ancien et ne sera pas moins durable, exerçant
action bienfaisante et tout aussi pacifique sur toutes les sectes de l'I
et sur toutes les religions qui l'étudient et s'en servent. Aujourd'
même le *Nyâya* est certainement plus cultivé dans l'Inde que la l
que péripatéticienne ne l'est parmi nous; et il est attesté par des témo
oculaires, que dans les écoles de ce pays le *Nyâya* est étudié par n
élèves sur dix.

Il a été expliqué antérieurement, en parlant de Gotama, quelle
l'obscurité profonde dont est couverte l'origine du *Nyâya*. On a dit a
que, quel qu'en fût l'auteur, le *Nyâya* remontait tout au moins
IVe siècle avant l'ère chrétienne, et qu'il était contemporain des gra
systèmes ou darsanâni, qui se sont formés dans l'Inde à cette épo
reculée et entre lesquels se partagent toutes les écoles, sans exc
tion.

Le texte du *Nyâya* a été publié en 1828, à Calcutta, par les soins
comité général d'instruction publique. Il est accompagné d'un co
mentaire de Vistanâtha Bhattâtchârya. Les axiomes ou soûtras y s
au nombre de 525, en prose, et divisés par les commentateurs et p
l'usage des écoles en cinq lectures, qui se partagent elles-mêmes ch
cune en plusieurs chapitres. Ces cinq lectures présentent deux part
distinctes : l'une, toute dogmatique, est formée de la première l
ture ; l'autre, formée des quatre lectures restantes, est toute polé
que. Gotama y répond aux objections dont sa doctrine peut être l'obj

La forme axiomatique, qui a pour nos habitudes quelque chose
si nouveau et de si étrange, n'est pas propre au *Nyâya*. C'est la for
d'exposition adoptée par toutes les écoles philosophiques; c'est la for
adoptée également par tous les grammairiens, par tous les philolog
et autres savants dans l'Inde : c'est, on peut dire, la forme ordina
et générale de la science dans ce pays. L'avantage principal de ce
forme, c'est sa concision, qui suppose de longs travaux antérie
aboutissant à ces résumés si condensés et si profonds. Mais cette co
cision est ordinairement accompagnée d'une obscurité qui en
l'inévitable inconvénient.

La première lecture du *Nyâya* (*adhyâya*) contient soixante axiom
et ce petit nombre de règles renferme la dialectique de Gotama da
ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental. C'est la seule qu'il impo
de connaître pour se rendre compte de ce système, qu'on a pris qu
quefois pour le modèle et l'original de celui d'Aristote, et qui, com
on le verra, n'y a pas le moindre rapport.

Gotama promet d'abord la béatitude éternelle à tous ceux qui p
séderont la doctrine qu'il enseigne dans toute son étendue. Cette pr
messe est comme le préliminaire obligé de tous les systèmes : il n'en
pas un qui ne fasse briller aux yeux des néophytes qu'il convie à
suivre cet irrésistible attrait du salut éternel, dont les esprits sont e
core beaucoup plus préoccupés dans l'Inde qu'ils ne le sont parmi no
Ce n'est pas un charlatanisme de la part des écoles; c'est une par
nécessaire des croyances et des habitudes du pays.

La béatitude, suivant Gotama, sera donc acquise à tous ceux q

auront parfaitement ce que c'est que la preuve, l'objet de la preuve, e doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion; puis l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile, et enfin la réduction au silence.

Voilà ce qu'on peut appeler les seize *topiques* de Gotama, et non les seize *catégories*, comme le dit Colebrooke. Le mot de *catégorie* a un sens spécial qu'il faut lui laisser et qui ne s'applique pas du tout ici au sujet traité par Gotama. La connaissance approfondie de tous ces points de doctrine a pour but la destruction de l'erreur; et ainsi, c'est par la science régulière que Gotama prétend conduire l'homme à la vérité et à la félicité éternelle.

La série de ces seize topiques que Gotama énumère d'abord, comme il vient de le faire ici, sans aucune division, peut être partagée en deux parties, dont l'une se composerait des neuf premiers topiques et s'arrêterait après la conclusion ou décision finale qu'elle comprendrait, et dont la seconde, commençant avec l'objection, se terminerait par le dernier topique ou réduction au silence. Il me semble évident, et le commentateur confirme en partie cette opinion, que l'auteur a voulu présenter toutes les phases par lesquelles le raisonnement ou la discussion doit passer afin d'arriver d'abord à la certitude pour celui qui l'établit; et en second lieu, à la certitude pour celui qui le combat et qui, se trouvant réduit enfin au silence, doit accepter la thèse de l'adversaire contre laquelle il n'a plus d'objection qu'il puisse exprimer et même comprendre. Ainsi, un raisonnement n'est complet et à l'abri de l'erreur que si, d'abord appuyé sur les neuf bases indiquées par la méthode, il a pu résister aux attaques diverses dont il peut être l'objet, et s'il est sorti victorieux de tous ces assauts, de l'aveu même des adversaires réduits à le subir et à se taire.

1°. Le topique que Gotama place avant tous les autres (*pramânani*, mesure antérieure et supérieure), c'est la preuve, qui, dans son système, doit précéder l'objet même auquel elle s'applique : en d'autres termes, Gotama pose la question de la certitude au-dessus de toutes les autres. Avant de dire ce que vous allez discuter, il faut dire quelles sont les sources de connaissances auxquelles vous prétendez puiser. A quel titre pouvons-nous connaître? Quelle est la preuve, l'autorité de la connaissance? Voilà ce que cherche d'abord Gotama, comme doit le faire aussi toute philosophie méthodique et profonde. Que pouvons-nous connaître? C'est une question ultérieure qui ne sera bien résolue que si la première l'a d'abord été régulièrement et à son rang.

Quels sont donc nos moyens de connaître, ou, comme dit Gotama, les preuves (*pramânâni*), les autorités? Il en admet quatre : la perception d'abord, puis l'inférence ou induction; en troisième lieu, la comparaison ou analogie; et enfin le témoignage, divin ou humain. Il analyse ensuite avec quelques détails fort exacts, quoique très-courts, chacune de ces preuves et les caractères spéciaux qui les distinguent entre elles.

2°. Les objets de la preuve, ou objets que l'homme peut connaître, sont au nombre de douze. Les voici dans l'ordre où Gotama les range : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, l'intelli-

gence, le cœur ou sens interne, l'activité, la faute, l'état après la le fruit des œuvres, la peine, et enfin la délivrance.

Gotama examine successivement chacun de ces objets de la pre et il indique les faces diverses sous lesquelles ils peuvent être con rés et devenir ainsi un texte de discussion et de controverse. Ces tails sont relativement un peu longs dans la composition du *Nyây* ils y semblent une sorte de digression où l'auteur essaye de do comme un aperçu de la construction entière de l'univers.

3°. Après les preuves et les objets de la preuve, le troisième topi c'est le doute. La connaissance de l'objet une fois acquise par l'u quatre moyens qui la légitiment et l'élèvent à l'évidence, le pr sentiment qui naît dans l'esprit, c'est le doute de la connaissance vient d'acquérir. Il est possible qu'on ait réuni dans un seul et r objet des qualités qui sont distinctes, ou bien qu'on ait distingué paré des qualités communes. De là la nécessité d'un examen sc leux qui lève toutes les incertitudes et toutes les obscurités. Go ne consacre qu'un seul axiome au doute.

4°. Il est tout aussi peu explicite sur le quatrième topique, qui motif. Après avoir écarté les doutes que peut faire naître l'objet preuve, c'est-à-dire le sujet même de la discussion, il faut indiq motif qui l'a fait entreprendre.

5°. En cinquième lieu, et pour que la clarté de la discussion l'objet qu'elle traite soit aussi complète que possible, il faut donn exemple qui fasse encore mieux comprendre ce dont il s'agit ent deux interlocuteurs. L'exemple, en effet, est un objet sur lequel les deux tombent d'accord en cherchant à s'instruire ensemble s'attachant, pour y parvenir, à des choses tout extérieures, t sensibles, ou littéralement, comme le dit le texte, toutes mond Cet accord entre les deux adversaires sur un point de toute évi ne peut avoir pour but que d'éclairer quelque autre point qui n'es évident.

6°. Le sixième topique est l'assertion finale (*siddhânta*). La tr tion de Colebrooke, qui l'appelle vérité démontrée, n'est peut pas fort exacte, et la nôtre paraît plus conforme à l'étymologie m qui ne veut pas dire autre chose que *très-complète*. Siddhânta s fiera donc l'assertion définitive, où aboutissent tous les topiques rieurs, et qui résume, avant de pousser la discussion plus loin, la pr l'objet de la preuve, le doute, le motif de la discussion et l'exem

7°. Le septième topique est l'énumération des cinq membres (*avá* de l'assertion finale. Les cinq membres sont : la proposition, la r l'éclaircissement, l'application et la conclusion.

Les commentateurs, pour expliquer cette doctrine de Gotama donné un exemple complet où les cinq membres de l'assertio ainsi disposés : 1° proposition : Cette montagne est brûlante ; 2 ou raison : car elle fume ; 3° éclaircissement : ce qui fume brûle, c le foyer de la cuisine ; 4° application : de même la montagne manle ; 5° conclusion : donc elle brûle, car elle fume.

C'est dans cette disposition systématique des membres de l' tion que Colebrooke, et bien d'autres après lui, ont voulu voir le gisme ; et ils ont prétendu par suite que le syllogisme n'éta

lement dans Aristote, mais qu'il était aussi dans l'Inde. Il suffit n examen même superficiel pour reconnaître qu'il n'en est rien. syllogisme, tel que l'a compris Aristote, créateur même de ce mot s son acception spéciale, n'existe pas dans l'Inde. Le croire, c'est romper complétement, et c'est ne pas connaître suffisamment ni monuments indiens ni le monument même d'Aristote, qui est plus e à comprendre, sans modèle qui l'ait inspiré, et qui reste profonent original.

. Le huitième topique est le raisonnement supplétif, ou, comme it assez improprement Colebrooke, la réduction à l'absurde. Le nement supplétif sert seulement, comme le prescrit Gotama, à connaître l'essence propre du sujet, déterminant l'action toute culière qu'il exerce. Gotama n'a pas plus connu la réduction à rde, telle que l'entend Aristote, qu'il n'a connu le syllogisme.

. Le neuvième topique, c'est la conclusion, le jugement définitif *ya*). Après le raisonnement supplétif, qui confirme l'assertion ée des cinq membres réguliers et solides qui la constituent, il ne plus qu'une chose à faire pour clore le raisonnement entier: de conclure et de se prononcer d'une manière définitive et abso- Au delà de la conclusion, il ne peut plus rien y avoir, si ce n'est polémique pour ou contre le raisonnement ainsi établi; mais ce nnement lui-même est clos et parfaitement terminé. On pourra le dre contre les attaques des adversaires; on ne pourra le rendre s complet ni plus démonstratif. Le nirnâya, ou conclusion, est donc l auquel tendent les huit topiques antérieurs. C'est pour le for- qu'ils se sont tous successivement et laborieusement réunis. s commentateurs ont, avec raison, séparé les neuf premiers to- es des suivants, et ils ont marqué ici la fin de la première partie a première lecture du *Nyâya*. C'est comme une pause faite dans el dialectique qu'ont engagé les adversaires par leur discussion. des adversaires a, pour ainsi dire, fait une première passe; c'est ntenant à l'autre de riposter.

'est précisément à cet objet qu'est consacrée la seconde section de emière lecture.

. La première attaque de l'adversaire qui conteste la vérité de rtion ou le dixième topique, c'est l'objection, thèse opposée thèse primitive, c'est-à-dire, en un seul mot, l'antithèse, formée ne l'assertion elle-même de cinq membres réguliers.

°. La controverse peut alors s'établir, et c'est le onzième topique.

. L'adversaire qui n'est pas convaincu de sa defaite et qui ne ne pas encore, essaye de chicaner, et, au lieu de faire une assertion lière avec les cinq membres solidement fondés, il oppose des ob- ons qui sont sans force tout aussi bien que sans régularité.

°. Il est contraint alors d'en venir au sophisme, c'est-à-dire, me l'exprime le mot sanscrit dans son étymologie, à une appa- e de raison, à une raison apparente (*hetvâbhâsa*). A la première , l'objection paraît sérieuse; mais, au fond, elle ne l'est pas. Elle ble être un motif de discussion véritable; mais, à y regarder de près, 'en est pas un : il est seulement plausible, et disparaît bientôt de- un examen un peu plus attentif. Gotama distingue cinq espèces

de sophismes : l'inconsistant, le contradictoire, le sophisme de identique, le sophisme de démonstration identique, et, enfin, le phisme inopportun, c'est-à-dire qui applique à un certain moment un certain temps ce qui ne convient qu'à un autre.

14°. L'adversaire ne se contente pas des chicanes ni des sophis il peut aller plus loin; il peut aller jusqu'à la fraude, jusqu'au songe. Gotama distingue trois espèces de fraudes ou de ruses : la verbale, qui ne porte que sur les mots; la ruse par ressemblance, sant d'un objet à un autre objet qui paraît identique sans l'être ment; enfin, la ruse elliptique, qui, lorsque la discussion s'appli la qualité d'une chose uniquement, laisse ignorer si la chose existe, et si au fond on ne discute pas sur une chimère, au lieu de cuter sur une réalité.

15°. Le quinzième topique, c'est la réponse futile. L'adversaire toutes ses fraudes déjouées, il n'ose plus en essayer de nouvelle il se borne, dans son trouble, à faire une réponse qui n'en est pas car elle se réfute elle-même en joignant par des rapports qui se truisent réciproquement le dissemblable au dissemblable. Les dis tions vraies des choses ont alors disparu pour l'interlocuteur mal reux, qui se contredit et se suicide.

16°. Il s'est ainsi donné le dernier coup et se réduit au silence, que la méprise énorme qu'il vient de commettre ne lui permet de reprendre la parole, et qu'il vaut mieux encore pour lui s'av vaincu en se taisant, que de continuer une lutte où il se déshonor seizième topique, c'est le *nigrahasthana*, le silence d'un hom bout d'arguments, qui ne peut plus *saisir* un seul motif de discu et qui s'arrête immobile et stupéfait dans sa honte et dans son puissance.

Ainsi parti de l'antithèse, de l'objection qui portait, sans cepe détruire la thèse primitive, l'adversaire est arrivé en quelques pa malgré ses efforts, à se perdre lui-même dans des réponses qui plus de sens, et qui le rendent muet devant son interlocuteur vi rieux.

Telle est la seconde section de la première lecture du *Nyâya*. · ré à la première section, elle forme toute la partie dogmatique dialectique indienne.

Voici donc à peu près l'ensemble du système de Gotama :

La discussion, quel que soit d'ailleurs le sujet sur lequel elle gage, se compose, dans toute son étendue, de deux parties distinctes : la position du raisonnement et la défense du raisonne posé.

D'abord, il faut établir l'assertion qui doit servir de champ la lutte dialectique. On doit procéder en ceci avec le plus g soin et la prudence la plus lente. Il s'agit de poser les bases so sur lesquelles seules le raisonnement entier doit se fonder. Si l'on qu'il devienne victorieux après avoir résisté aux attaques de ses ad saires, on ne saurait apporter trop d'attention à le construire.

Il faut donc commencer par faire connaître l'autorité sur laquelle compte appuyer l'assertion. Est-ce des sens, est-ce de l'infére est-ce de la comparaison ou du témoignage, de l'écriture ou des hom

mprunte sa légitimité? Ce sont là les quatre colonnes qui
it soutenir, et chacune d'elles prise à part est assez forte pour
. L'assertion étant ainsi établie sur ces bases légitimes, dont
ant tout spécifier la nature, les objets qu'elle peut embrasser
nombre de douze, c'est-à-dire que ces douze classes ren-
les matériaux de la connaissance humaine. Mais une base
discussion et un objet qui repose sur cette base sont loin en-
composer l'édifice entier de la dialectique. Comme il peut s'é-
doutes sur l'objet de l'assertion, sur l'autorité qui la légi-
faut d'abord dissiper ces doutes en séparant distinctement
la preuve de tout ce qui pourrait être pris pour lui, de tout
i ressemble. Ensuite, on explique la discussion en en donnant
s, et on la rend parfaitement claire en citant à l'appui des
de toute évidence. Les doutes une fois écartés, cet objet
ement compris, il faut poser l'assertion dans toute son éten-
la développant dans les cinq membres qui la composent
tes les règles. De plus, il faut démontrer, par une sorte de
à l'absurde, que l'assertion ne peut être autre qu'on la
, sous peine de tomber dans une impossibilité patente. Une
a donné ce dernier appui à l'assertion, il ne reste plus
rmuler de la manière la plus claire et la plus précise, et
former une conclusion et comme une décision judiciaire.
a soigneusement observé toutes ces prescriptions de la
si, montrant d'abord l'autorité qu'on invoque, on est arrivé,
ettre aucun des degrés nécessaires, à présenter l'assertion
t son jour, entourée de toutes les garanties de forme qu'elle
r, on a dès lors appuyé le raisonnement sur des fondements
ables.
adversaire, en effet, vienne l'attaquer; qu'il recoure même,
ut, à des armes moins loyales, la chicane, le sophisme, le
e même, il n'en sera pas moins vaincu. Contre cette as-
qu'il ne peut ébranler, il verra bientôt échouer ses efforts
nts. Il se perdra lui-même dans des réponses qui n'auront
sens; il arrivera, de confusion en confusion, à mêler les choses
dissemblables, à se contredire; et, dans sa honte, il avouera
e par le silence inévitable auquel il se sera lui-même réduit.
ssion alors est épuisée, elle est close; l'assertion élevée avec
peine est demeurée triomphante; l'ennemi n'a pu la renver-
, étaient solides les autorités qui l'appuyaient, tant étaient
x les membres dont elle était formée! La lutte dialectique
ninée par une éclatante victoire. L'ennemi est vaincu; car
iet.
z que, dans la croyance indienne, la victoire obtenue par les
réguliers porte avec elle une récompense plus haute en-
mme la béatitude est promise à ceux qui connaissent les
iques de Gotama, à plus forte raison est-elle assurée à ceux
nt les bien employer, qui savent les employer au service de
En offrant à la recherche du vrai un prix aussi élevé, le
d des prix, la dialectique indienne n'a pas seulement accru
ience, elle a placé la science sous une protection divine;

et, dans ce pays où, de temps immémorial, la religion et la philo-sophie se sont mêlées pour ne se séparer jamais, on sait tout ce qu'un tel appui doit avoir eu de puissant et de fécond.

Telle est l'exposition de la première lecture du *Nyâya;* c'est la partie dogmatique du système. Reste, en outre, la partie polémique, qui est beaucoup plus longue, puisqu'elle l'est à peu près sept fois autant que l'autre; mais le temps n'est pas encore venu pour nous de pouvoir étudier et bien connaître cette partie du *Nyâya*. La polémique ne se comprend entièrement que lorsque l'on connaît les arguments contra-dictoires des deux interlocuteurs. Gotama défend ses principes contre les principes opposés des autres écoles; il prévient les objections dont les seize topiques de sa dialectique peuvent être l'objet. Mais pour bien en-tendre le sens de ses réponses, il faudrait savoir précisément ce à quoi il répond. L'étude de la philosophie sanscrite est encore trop peu avancée pour qu'il soit prudent d'entrer déjà dans une carrière qui, même pour la philosophie grecque, offre encore tant de difficultés. Colebrooke n'a pas même songé à mentionner cette seconde partie du *Nyâya*. Nous nous bornons, pour notre part, à l'indiquer, en mon-trant les raisons toutes-puissantes qui nous empêchent de l'aborder aujourd'hui. Qu'il suffise ici de dire que Gotama, fidèle à sa propre méthode, y reprend un à un les seize topiques énumérés dans son premier soûtra ou axiome, et qu'il les défend d'après les règles qu'il a tracées lui-même et qu'il observe scrupuleusement.

Il faut donc laisser de côté cette partie inabordable du *Nyâya;* mais le système qui vient d'être exposé est assez original et assez important pour mériter une appréciation particulière. Il importe d'autant plus de la faire avec soin, qu'on a prétendu, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, qu'Aristote avait emprunté sa logique à l'Inde. Il faut, en jugeant le *Nyâya*, faire voir que cette assertion n'a pas le moindre fondement et bannir cette erreur de l'histoire de la philosophie, où elle a pris une sorte d'autorité qui n'est pas encore détruite, toute fausse qu'elle est.

La logique, comme les Grecs l'ont entendue, comme Aristote l'a fondée, se compose de deux parties distinctes : dans la première, la science trace, par la plus profonde et la plus délicate analyse, les lois fondamentales du raisonnement : c'est ce qu'Aristote a fait dans les quatre premiers traités de l'*Organon :* les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premiers Analytiques* et les *Derniers Analytiques* partent des élé-ments du raisonnement, c'est-à-dire des mots isolés, et s'élèvent jusqu'à la démonstration. Dans la seconde de ses parties, la logique quitte la science proprement dite, et, montrant les applications de la science, elle passe à la pratique, à la discussion, à l'art qu'Aristote a nommé la dialectique. Il a consacré à cette seconde partie de la logique les deux traités des *Topiques* et de la *Réfutation des sophistes*.

L'analytique, pour prendre le langage d'Aristote et même celui de Kant, est donc la partie supérieure de la logique ; la dialectique n'en est que la partie inférieure, quoique fort importante encore et la plus utile, parce qu'elle est la plus applicable des deux. Du reste, la dialec-tique, toute secondaire qu'elle est, n'en conserve pas moins, comme l'analytique, le caractère spécial qui en fait une science. Comme l'ana-lytique, elle ne s'occupe que des formes mêmes de la pensée, sans s'oc-

?n rien des objets extérieurs auxquels la pensée peut s'appliquer. la dialectique et l'analytique il n'y a qu'une différence de et non point une différence d'espèce. Elles sont des sciences ?s l'une et l'autre, à ce titre, qu'elles sont également générales ?elles. Seulement, l'une porte l'analyse plus loin que l'autre, ı satisfaite de l'apparence, elle pousse jusqu'aux lois mêmes de ıpparence; de ce qui est, elle va jusqu'à ce qui doit être; et ıourquoi l'analytique arrive au certain, au démontré, tandis que ?ctique, s'arrêtant à moitié route, se contente du probable, que nt même parfois obscurcir pour elle les fraudes et les erreurs sophistique.

elles sont bien les deux parties principales de la logique, si tels ien les rapports qui les unissent et rendent l'une fort supérieure ıre, il s'ensuit que le *Nyâya* n'est que de la dialectique, c'est-à- ıe le *Nyâya* ne comprend que la partie la moins sérieuse de la e, la moins profonde et la moins certaine. Gotama n'a jamais la logique telle que l'a entendue la philosophie grecque, et, sur ; de la philosophie grecque, toute la philosophie moderne. Dans gles de la discussion telles que les a tracées Gotama, les re- t selon la tradition nationale de Brahma lui-même, son beau- et telles qu'elles dominent aujourd'hui même dans toutes les , l'Inde a vu toutes les lois du raisonnement sans exception, et nommé cette théorie le *Nyâya*. Les Darsanas, autres que le Dar- Neiyâyika, ont bien étudié aussi certaines parties de la logique; t bien essayé d'en faire des théories systématiques; mais aucune théories n'a égalé ni en autorité ni en profondeur celle du *Nyâya*, mparfaite qu'elle est. Si donc le *Nyâya* n'est pas, à vrai dire, de ique; s'il n'est que de la dialectique, de la topique, on peut er que l'Inde n'a jamais possédé la science logique.

a ne veut pas dire que le *Nyâya*, indépendamment de sa valeur ique qui est incontestable, n'ait point de valeur scientifique; seu- ıt, il ne faut pas se méprendre sur la nature de cette doctrine. r de la logique indienne comme on parle de la logique d'Aristote ı celle de Kant, c'est faire une confusion complète de mots. Si *dya* est de la logique, l'*Organon* n'en est pas, et la *Critique de la* ı *pure* en est tout aussi peu. Il faut distinguer soigneusement choses aussi différentes, et ne pas les réunir sous un nom commun e convient pas également à chacune d'elles.

ısi donc, la première et une des plus graves observations qu'on e faire sur le caractère général du *Nyâya*, c'est que ce n'est point l'analytique; que, par conséquent, la science de la logique, la ce du raisonnement, est restée inconnue à la philosophie indienne, ıe si la philosophie possède dès longtemps cette science et la ıte pour l'une de ses branches principales et l'une de ses parties ıitutives, c'est du monde occidental, de la Grèce qu'elle a reçu la ère que l'Inde n'a pas su jadis trouver.

fait doit prendre une immense gravité aux yeux de la philosophie ıistoire.

: *Nyâya* n'a connu ni les catégories, ni la théorie de la proposition, rtout la théorie du syllogisme, malgré ce qu'en a prétendu Cole-

brooke. Des quatre parties essentielles de la logique, celle que le *Nyâya* paraît avoir le mieux comprise, c'est la démonstration. Le système des seize topiques de Gotama n'est, dans son ensemble, qu'un essai de la théorie de la démonstration ; mais la démonstration, telle que l'entend Gotama, est superficielle, instable, et n'a rien de cette rigueur et de cette certitude que la science lui demande et qu'y ont introduites d'autres théories que la sienne. La démonstration de Gotama est tout au plus une démonstration dialectique, c'est-à-dire simplement probable : ce n'est pas la démonstration logique telle que la philosophie la connaît, depuis les *Derniers Analytiques* d'Aristote.

Mais si le *Nyâya* n'est pas véritablement et dans son ensemble un système de logique, il ne s'ensuit pas qu'il ne contienne point absolument de logique. Il en renferme, au contraire, quelques parcelles fort graves, quoique très-peu nombreuses; et, chose remarquable, incomplet comme il l'est sous le rapport de la science, il présente certaines théories qui peuvent paraître, si ce n'est plus indispensables, du moins fort utiles, et qui ont échappé au coup d'œil si sagace, si profond et si vaste du philosophe grec. Telle est la théorie de la preuve ou, pour parler le langage de notre philosophie moderne, la théorie du criterium. En plaçant à la tête de sa dialectique une théorie de la certitude, Gotama s'est montré plus sage et peut-être même plus vraiment philosophe qu'Aristote. En établissant avec toute l'autorité d'une parole qui devait faire loi pendant des siècles, que l'homme a quatre sources légitimes de connaissance, il a fondé une inébranlable dogmatisme, et par là il a préservé la philosophie indienne de bien des faux pas que la philosophie grecque n'a pas toujours su éviter.

Mais, quoi qu'il en soit de ce mérite très-réel du *Nyâya* et de quelques autres qu'il serait facile d'y signaler encore, il faut dire que le caractère général du *Nyâya*, c'est d'être un système de dialectique qui présente des règles utiles à la discussion, destinées à en diriger le cours, et capables, jusqu'à un certain point, de le faire avec succès et sûreté. Mais ces règles, indépendamment de quelques aperçus fort profonds, sont, en général, superficielles et s'arrêtent aux dehors les plus extérieurs de la discussion.

On doit voir maintenant la réponse qu'il faut faire à cette question souvent posée, et qui le sera peut-être encore : Le *Nyâya* a-t-il [illegible] l'*Organon?* Est-ce l'Inde qui a enseigné la logique à la Grèce? [illegible] peut, sans la moindre hésitation, se prononcer et dire : La Grèce [illegible] doit rien à l'Inde : l'*Organon* et le *Nyâya* sont aussi distincts [illegible] l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himâlaya l'est du Pinde. Réciproquement l'Inde ne doit absolument rien à la Grèce, et le *Nyâya* est dans son genre aussi original, si ce n'est tout aussi profond, que l'*Organon* peut l'être. L'Inde, qui n'a rien donné à la Grèce, ne lui doit, non plus, absolument rien. La tradition, rapportée par William Jones, n'est pas soutenable, et elle tombe devant l'évidence des faits. Le *Nyâya* et l'*Organon* n'ont aucun rapport, et si l'on a parlé de leur ressemblance, c'est qu'on ne connaissait ni l'un ni l'autre, et qu'on jugeait sans avoir jamais vu les pièces du procès. Colebrooke n'a pas dit un seul mot

ssertion étrange qui accusait Gotama ou Aristote de plagiat; lant il appartenait à un homme tel que lui de décider cette ques- n donnant à la solution quelle qu'elle fût le poids de son auto- 'auteur de cet article a essayé de résoudre ce problème dans un re inséré dans le tome III des *Mémoires de l'Académie des* *s morales et politiques*, et voici comment se termine ce mé- où la première partie du *Nydya*, traduite du sanscrit, a été ie point par point et jugée : « A comparer l'*Organon* et le *Nydya*, perçoit entre eux absolument que des différences; et le seul lien unisse est celui même qui unit les productions les plus diverses elligence, l'identité de l'esprit humain et des besoins qui sans e travaillent. Gotama comme Aristote, l'Inde comme la Grèce, ent se rendre compte du raisonnement; mais la première tenta- ité, comme elle devait être, infiniment moins complète, infini- noins profonde que la seconde. Gotama s'est arrêté à la surface, e a pénétré jusque dans l'essence du raisonnement dont il a re- les lois nécessaires et immuables. Entre le *Nydya* et l'*Organon* ance, au point de vue de la science et de la philosophie de l'his- est au moins aussi grande qu'entre l'*Organon* et la *Critique de on pure*.

ailleurs, pour expliquer la composition de l'*Organon*, toute mer- se qu'elle est, il n'est pas besoin de sortir de la Grèce. Les so- s et Platon ont fourni plus de matériaux à Aristote, que le *Nydya* ement traduit texte et commentaires, expliqué, développé, on usage, par les plus savants des brahmanes, n'aurait pu lui ner. Il faudrait certainement plus de génie et d'efforts pour tirer *alytiques* du *Nydya*, que pour les tirer de l'esprit humain lui- . Aristote, précédé des études si profondes de l'école d'Elée sur es questions où la logique était virtuellement engagée, soutenu s travaux récents et si divers des sophistes sur le langage et e la parole, instruit surtout par les études si simples et si vraies ion sur les éléments généraux et les conditions essentielles de nce, éclairé par les longues leçons et le commerce d'un tel , favorisé enfin par son génie personnel, Aristote a pu fonder ébranlable système sans autre secours que ceux-là. Le *Nydya*, stote l'eût connu, aurait bien pu exciter sa curiosité, mais certes i eût rien appris. »

teur de ce mémoire, qui est en même temps l'auteur de cet , termine par ces trois conclusions qui résument tout son travail *Nydya* :

L'auteur et la date du *Nydya* sont historiquement inconnus. 'état actuel de nos connaissances, nous n'avons à cet égard que aditions fabuleuses, et la critique n'a pu les ramener encore à rigine vraisemblable.

Le *Nydya* n'est point, à proprement parler, de la logique; ce que de la dialectique, superficielle, bien que fort ingénieuse, résente une théorie peu complète de la discussion, et qui n'a énétré jusqu'au raisonnement, à ses principes vrais, à ses élé- s partiels.

Enfin, le *Nydya* n'a rien de commun avec l'*Organon* qu'il n'a

point inspiré; selon toutes les probabilités, le *Nyâya* est beau plus ancien que l'*Organon*, et il l'a précédé de plusieurs siècles un peuple qui a donné au peuple grec toutes les origines de la l dans laquelle l'*Organon* a été composé.

On peut consulter, sur le *Nyâya*, l'analyse de Colebrooke, des *Miscellaneous essays*, p. 261 et suiv., la traduction et l'an de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. III des *Mémoires de l'Aca des Sciences morales et politiques*, p. 147 et suiv., et enfin, le sanscrit, imprimé à Calcutta en 1828, in-8°, sous le titre Ny *Soûtra-Vritti*. *Voir* aussi, dans ce Dictionnaire, les articles Got PHILOSOPHIE INDIENNE, et SYLLOGISME. B. S.-H

O

O, dans les termes de convention adoptés par l'école pour dési les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions ticulières et négatives. Cette lettre ne se rencontre jamais trois fois le même terme, parce que trois propositions particulières et néga ne sauraient constituer un syllogisme. X.

OBJECTIF, SUBJECTIF. Il est impossible de donner une d nition exacte de ces deux termes sans les rapprocher l'un de l'a et sans les réunir, en quelque sorte, dans une même pensée. Tout de l'intelligence, soit une idée, un jugement, un raisonnement, une perception, supposant nécessairement deux conditions : l'es même dans lequel cet acte s'accomplit et qui en a la conscience, c chose qu'il affirme, qu'il nie ou qu'il nous représente, on a appel premier du nom de *sujet* (*subjectum*, littéralement traduit du g ὑποκειμένον, ce qui est placé dessous, la substance de la pensée) et seconde du nom d'*objet* (*objectum*, de *objicere*, ce qui est placé dev nous). Mais ce n'était pas assez de ces deux mots pour la précision l'analyse philosophique : on est convenu d'entendre par *subjectif* to ce qui appartient au sujet, tout ce qui détermine sa nature et son ex stence, et par *objectif* tout ce qui est dans les mêmes rapports av l'objet.

On conçoit que la distinction renfermée dans ces termes se s présentée à l'esprit humain dès les premiers pas qu'il a faits da la logique, dès qu'il a commencé à réfléchir sur lui-même, et chercher dans sa propre conscience les moyens de discerner l'erre d'avec la vérité. Elle apporta nécessairement avec elle un doute terr ble, une question de vie et de mort pour la pensée humaine : les obje que nous croyons connaître, esprits ou corps, êtres ou qualités, sub stances ou rapports, existent-elles véritablement, et si elles existe sont-elles conformes aux idées qui nous les représentent et aux juge ments que nous en portons d'après les lois de notre intelligence ? C problème se trouve déjà, non pas discuté, mais agité ou du moins for mellement énoncé par les sophistes. Protagoras enseigne que l'homm

mesure de toutes choses, c'est-à-dire que nous ne savons pas ce ont les choses en elles-mêmes, que nous ne les jugeons que par ›rt à nous ou d'après les sensations qu'elles nous font éprouver. ême idée était exprimée par Gorgias sous une autre forme. L'être, -il, ou la vérité est inaccessible à notre pensée : car, s'il en était ment, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle l'être lui-même. Mais si la pensée et l'être sont confondus, toute e est vraie; il n'y a pas de différence entre la vérité et l'erreur : ont séparés, aucune pensée n'est vraie; car aucune ne ressemble qui est. L'abîme que les sophistes cherchaient à creuser, dans l'in- de leur art, entre les deux termes de la connaissance, a été fermé un moment par l'idéalisme de Platon et le dogmatisme d'Aristote; il a été rouvert par le scepticisme d'Ænésidème et de la nouvelle émie. On sait qu'Ænésidème, attaquant le principe de causalité uit siècles avant Hume et avant Kant, par les arguments réunis s deux philosophes, arrive à cette conclusion : que la relation de à effet n'est qu'une simple condition de notre intelligence, une e loi de notre esprit; qu'elle n'existe pas dans la nature des s. Arcésilas et Carnéade soutenaient contre les stoïciens, que n'avons aucun moyen de distinguer entre la représentation vraie représentation fausse, c'est-à-dire celle qui répond exactement nature des êtres et celle qui est dans notre esprit seulement.

ıis si la distinction du subjectif et de l'objectif, avec les doutes le a provoqués sur la légitimité de nos connaissances, se montre dès la plus haute antiquité philosophique, il n'en est pas de même ermes dans lesquels elle est exprimée. Le mot que nous tradui- par *sujet* (ὑποκειμένον) n'avait point pour les philosophes grecs, ou ıoins pour Aristote qui l'a employé le premier, le même sens que nous. Il signifiait la substance entièrement passive et inerte, le *ratum* indéterminé auquel la forme vient s'appliquer comme le et s'imprime dans la cire. Le sujet par excellence, le sujet pur de forme et de toute qualité, c'était la matière première ou la simple bilité d'être. Quant aux deux éléments indispensables de la con- ance, ils étaient appelés bien plus justement, selon le point de où l'on se plaçait, l'intelligence (νοῦς) et l'intelligible (νοητόν), ou la ıtion (αἴσθησις) et le sensible (αἰσθητόν). Il faut aller jusqu'à la sco-]ue pour trouver les mots *sujet* et *object*, *subjectif* et *objectif*, em- 's comme des termes d'un même rapport. Mais, au lieu du sens physique, absolu, que nous y attachons aujourd'hui, celui de la ie et de la réalité, ils n'avaient qu'un sens logique ou purement f. Ainsi l'âme, en tant qu'elle pense, était considérée comme ; en tant qu'elle est pensée ou se soumet à ses propres investiga- , elle était considérée comme objet. Personne ne songeait à la di- d'avec elle-même. Quant à la manière dont l'âme représente les s êtres, cette difficulté était résolue par l'hypothèse des *espèces tionnelles* et des entités intermédiaires, sensibles ou intelligibles. 'z ESPÈCES.

ıns la langue de Descartes, la *réalité objective* n'est que le moindre é de la réalité; c'est celle de l'idée seule, ou de la chose en tant lle n'est considérée que dans la pensée. « Par la réalité objective

d'une idée, j'entends, dit-il (*Réponses aux secondes objections*, § I
l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant q
cette entité est dans l'idée; car tout ce que nous concevons comm
étant dans les objets des idées, tout cela est *objectivement* ou *par*
présentation dans les idées mêmes. » La réalité proprement dite, ce
de l'objet même que nos idées nous représentent, quand cet objet
tout à fait conforme à nos idées, se nomme la réalité *formelle* ou a
tuelle. Ainsi le soleil est dans notre pensée *objectivement*; il est da
la nature *actuellement* ou *formellement*. Enfin, une troisième forme
la réalité, désignée sous le nom de réalité *éminente*, c'est une ex
stence supérieure tout à la fois à l'idée et à l'objet, et qui possède
puissance ce qui est de fait dans les deux réalités précédentes (v
supra, § 60). Pour les rapports qui existent entre l'esprit et les chos
Descartes établit une distinction entre l'âme et les autres objets de s
connaissances. L'âme se connaît directement elle-même par la percep
tion du sens intime, *cogito, ergo sum*; elle saisit du même coup s
existence et son essence. Les autres objets nous sont connus par de
idées; mais ces idées sont vraies, de quelque source qu'elles viennent
à la condition de l'évidence, parce que l'évidence est le signe qu'elle
ne sont pas notre œuvre, mais l'expression fidèle de la nature de
choses : car, ainsi qu'il l'assure (*Principes de la philosophie*, 1re part.
§ 18), « il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que
ce soit, s'il n'y a en nous ou ailleurs un original qui comprenne en
effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées. »

Après Descartes vient Kant, qui, sondant dans toute sa profondeur
le problème de la connaissance ou des rapports de l'existence avec la
pensée, a donné, à la distinction du subjectif et de l'objectif et aux mots
qui l'expriment, ce sens absolu, et, si l'on peut parler ainsi, radical,
que nous y attachons à présent. Pour lui, en effet, le sujet ce n'est pas
l'âme, ce n'est pas la personne humaine, soit qu'on la considère comme
spirituelle ou comme matérielle; ce n'est aucun être, enfin, mais un
fait indéfinissable, existant on ne sait où, ni pourquoi, la pensée ayant
conscience d'elle-même. Le *je pense* qui accompagne toutes nos per-
ceptions et tous les actes de notre entendement, voilà, selon Kant, ce
que nous appelons notre *moi*. Ce que nous prenons pour des idées né-
cessaires et absolues, ce sont simplement les lois ou les formes de cette
pensée, ou l'ordre dans lequel elle dispose les divers phénomènes de
la sensibilité, autre fait que nous ne savons à quoi rattacher. L'objet,
ou comme on l'appelle encore, *la chose en soi* (*das Ding an sich*), c'est
ce que nous admettons au delà et indépendamment de ce double fait,
nous voulons dire la sensibilité et la pensée. Mais existe-t-il véritable-
ment rien de semblable? Nous n'avons en nous, ou plutôt il n'y a dans
notre intelligence et dans nos sens, aucun moyen de le savoir. C'est à
ce degré d'exagération que le père de la philosophie critique a conduit
la distinction, déjà connue avant lui, du sujet et de l'objet, ou le dua-
lisme inévitable de la pensée humaine. On conçoit que cet excès de
l'analyse a dû provoquer un excès contraire; et, en effet, l'école
philosophique, qui a succédé en Allemagne à celle de Kant, a substi-
tué au divorce de l'être et de la pensée, ou de l'esprit humain et de la
nature, l'identité absolue de ces deux choses au sein de l'infini. Quand

fond des questions que soulève la distinction des deux termes de la
naissance, nous n'avons pas à nous en occuper ici (*voyez* CERTITUDE,
ISON, SCEPTICISME); car nous n'avons voulu qu'indiquer les diffé-
ts points de vue sous lesquels cette distinction s'est présentée à
prit humain, et les mots qui ont servi à la traduire dans le langage.

OBSERVATION. *Voyez* EXPÉRIENCE, MÉTHODE.

OCCAM. *Voyez* OCKAM.

OCCASIONNELLES. *Voyez* CAUSES.

OCELLUS, surnommé LUCANUS, du pays qui lui a donné nais-
nce, la Lucanie, aujourd'hui la Basilicate, dans le royaume de Na-
es, florissait dans le ve siècle avant l'ère chrétienne, et fut un disciple
médiat, par conséquent un contemporain de Pythagore. Deux lettres
ées par Diogène Laërce (liv. VIII, c. 80 et 81) et d'une authenticité
s-problématique, parce qu'elles ne sont confirmées par aucun autre
moignage, sont les seuls documents que nous possédons sur ce phi-
sophe. Dans la première de ces lettres, Archytas annonce à Platon
'il lui envoie quatre ouvrages d'Ocellus, qu'il a réussi à se procurer
ns la patrie et auprès des descendants de ce vieux pythagoricien; il
omet de lui faire parvenir les autres dès qu'il les aura. Dans la seconde
tre, Platon exprime à Archytas sa reconnaissance pour les précieux
anuscrits qu'il en a reçus et l'admiration qu'il éprouve en les lisant.
trouve que l'auteur n'a pas dégénéré de ses ancêtres; car il le tient
ur un descendant de ces Troyens qui, obligés de s'expatrier avec
ur roi Laomédon, se réfugièrent à Myra, dans la Lycie, et passèrent
là dans la Grande-Grèce. Voilà tout ce que cette correspondance
us apprend sur la personne d'Ocellus. Mais quels étaient ces quatre
vrages que le philosophe de Tarente a réunis avec tant de peine?
un traitait de la législation (Περὶ νόμω), l'autre de la royauté (Περὶ
βασιλείας), le troisième de la sainteté (Περὶ ὁσιότατος), et le quatrième
la génération ou de la nature de l'univers (Περὶ τᾶς τῶ παντὸς γενέσιος).
ous possédons, sous ce dernier titre, qui lui-même pourrait bien être
aginaire, un écrit qu'on n'a pas craint d'attribuer à Ocellus, et qui
été jusqu'à la fin du dernier siècle un objet de vénération pour les
vants et les philosophes; mais il suffit de la moindre familiarité avec
s règles de la critique, pour qu'on y reconnaisse à l'instant même une
e ces falsifications dont la philosophie grecque a été si féconde à
époque de sa décadence. Comment supposer, en effet, qu'il ait existé
ans l'antiquité un monument comme celui-là, un ouvrage du ve siècle
vant l'ère chrétienne, écrit en quelque façon sous la dictée de Pytha-
ore, qui n'est pas nommé une seule fois, dont il n'existe pas la moindre
race dans les œuvres de Platon et d'Aristote, quand nous voyons ces
eux philosophes, surtout le dernier, si attentifs à toutes les opinions
e leurs devanciers? Philon le Juif, Proclus, Syrianus, voilà les au-
teurs qui ont lu le prétendu traité d'Ocellus. Quelle confiance accorder
près cela aux deux lettres citées par Diogène Laërce, et aux deux
tes de Stobée (*Ecloga physicæ*, lib. I, c. 16 et 24), dont l'un est

un résumé en dialecte dorique, du premier chapitre de l'ouvrage qui est entre nos mains; dont l'autre nous est donné pour un fragment du *Traité de la législation?* C'est bien pis si l'on interroge le livre lui-même. Langage et doctrine, il est presque tout entier péripatéticien. On y reconnaît du premier coup d'œil la physique d'Aristote, à laquelle vient se joindre le panthéisme matériel des stoïciens avec quelques rares éléments de la morale de Pythagore : éclectisme informe et mutilé, où les dogmes les plus essentiels de l'école italique, les nombres, l'harmonie, la monade, la métempsychose, la situation du soleil au centre du monde, ne sont pas même mentionnés. Au reste, voici une analyse sommaire de cet écrit, qui ne comprend que quatre chapitres. Le premier chapitre traite de l'univers en général; le second, de la composition de l'univers ou des éléments dont il est formé; le troisième, de l'origine de l'homme; le quatrième, de ses devoirs, principalement dans le mariage.

L'univers en général (τὸ πᾶν) n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin : d'abord parce que, selon la maxime des anciens, rien ne naît du néant et ne peut s'y absorber; ensuite, si le monde avait commencé et s'il était destiné à périr, nous assisterions à un mouvement de perfectionnement ou de décadence, ce qui n'a pas lieu; enfin, l'univers, c'est-à-dire le tout, ne peut être en rapport qu'avec lui-même, tandis que les parties dont il est formé ont besoin les unes des autres. Si l'univers ne peut être en rapport qu'avec lui-même, il est sa propre cause, il se suffit, il est éternel et parfait par lui-même (ἀΐδιος καὶ αὐτοτελὴς ἐξ ἑαυτοῦ). En effet, les premiers corps qui entrent dans sa composition, c'est-à-dire les astres, sont éternels et invariables. Les corps du second ordre, autrement nommés les éléments, ne font que changer de forme en tournant toujours dans le même cercle : le feu se convertit en air, l'air en eau, l'eau en terre et réciproquement. Le monde tout entier est d'une forme sphérique. Or, la sphère, partout égale et semblable à elle-même, n'a ni commencement ni fin.

L'univers, à la première vue, se divise donc en deux grandes parties : l'une éternelle et immuable : c'est le ciel ou l'ensemble des corps célestes; l'autre soumise au changement et à la génération : c'est ce qui se trouve au-dessous de l'orbite de la lune, ou le monde sublunaire. Cette seconde partie seule peut se décomposer en trois principes : 1° la matière indifférente à toute forme (ὕλη, τὸ πανδεχές) ou l'être sensible en puissance; 2° la forme ou les qualités contraires (ἐναντιώσεις) par lesquelles la matière passe alternativement, et qui sont le chaud, le froid, le sec et l'humide; 3° les corps élémentaires constitués par la réunion des deux principes précédents, à savoir : le feu, l'air, l'eau, la terre. Aux quatre qualités premières que nous venons d'énumérer l'on ajoute douze qualités secondaires divisées en trois séries; ce qui fait en tout le nombre seize, ou le carré de quatre, en l'honneur, sans doute, de la tétrade pythagoricienne. Ces seize qualités se partagent entre les quatre éléments, qui se transforment, comme nous venons de le dire, les uns dans les autres, de telle sorte, que le feu et la terre forment toujours les extrêmes, l'eau et l'air les moyens. La cause de ces changements, c'est la partie invariable de l'univers qui peut être regardée comme un principe actif et divin; la partie variable est un

ıcipe passif et mortel. Mais ces deux principes sont purement re-
ls, l'univers est un tout indivisible.

.'univers étant éternel et nécessaire, ses parties essentielles, et, par
e, les formes générales, les espèces vivantes qu'il renferme dans
sein sont douées des mêmes attributs. L'espèce humaine n'a donc
son origine ni de la terre, ni des animaux, ni des plantes. Comme
monde tout entier, elle a toujours été et sera toujours. Elle occupe
la terre le même rang que les démons dans l'air et les dieux dans le
: le rang que lui donne sa supériorité.

i l'espèce humaine est impérissable, les individus dont elle se com-
e sont mortels; voilà pourquoi elle a besoin de se renouveler et de
eproduire. L'union des sexes a donc pour fin, non le plaisir, mais
erpétuité de l'espèce, et doit être réglée par le mariage; car il ne
pas que l'homme ressemble à la brute, dont l'instinct est la seule
Le mariage doit être conforme aux règles de la sainteté. L'auteur
laint de ce que, dans le choix d'une épouse, on n'a égard qu'à la
ıne et à la naissance, au lieu de rechercher la convenance de l'âge,
'esprit et des goûts. De là, dit-il, la discorde dans le ménage, puis
s la cité. Le bon ordre dans l'Etat a pour condition le bon ordre
s la famille, et l'ordre de la famille repose, non-seulement sur l'har-
nie des époux, mais sur l'éducation des enfants. Il faut élever les
nts dans la vertu, dans le travail, dans la sobriété, dans la tem-
nce, dans l'innocence des idées et des mœurs.

e livre *la Nature de l'univers* a été imprimé pour la première fois
ris, par Conrad Néobar, in-4°, 1539. François Chrétien, médecin
'rançois Ier, le traduisit le premier en latin, in-8°, Lyon, 1541.
seconde édition en a été donnée par Guillaume Morel, in-8°, Paris,
5, et une seconde traduction par Louis Nogarola, in-8°, Venise,
9; ou plutôt par Jean Boscius Lonæus, in-8°, Louvain, 1554. A
éditions en succédèrent plusieurs autres : celle de Vizzanius, in-4°,
gne, 1645; celle de Gale, dans les *Opuscula mythologica, ethica
hysica;* celle du marquis d'Argens, avec des commentaires et une
uction française, pet. in-8°, Berlin, 1662; celle de l'abbé Batteux,
ement avec une traduction française et des notes, in-8°, Paris,
8; celle de Rudolphe, in-8°, Leipzig, 1801; enfin, une traduction
lande avec des notes, par Bardili, dans le *Recueil philosophique
ulleborn*, 10° cahier.

CKAM (Guillaume d'), ou plutôt Frère Guillaume, né dans le
g d'Ockam, de la province de Surrey, est à bon droit considéré
me un des plus éminents docteurs de l'école franciscaine. Ayant
é le lieu de sa naissance, il vint à Paris et fut un des auditeurs de
s-Scot. C'est tout ce qu'on apprend sur les premières années de sa
mais aussitôt qu'on le voit paraître sur la scène, il l'occupe tout
re; la jeunesse applaudit à ses discours, embrasse avec ardeur sa
'ine, et s'engage avec lui dans une voie nouvelle. C'est une révo-
n qui commence. A la tête de ces révolutionnaires qui doivent atta-
tout à la fois et la tradition politique, et la tradition religieuse, et
dition philosophique, marche Guillaume d'Ockam.

intervint d'abord dans le débat de Boniface VIII et de Philippe le

Bel, et se prononça contre l'héritier de saint Pierre. Melchior Gold a recueilli le manifeste qu'il publia sur la question controversée; manifeste a pour titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prael atque principibus terrarum commissa.* Boniface VIII étant mort Jean XXII ne trouva pas dans Guillaume d'Ockam un advers moins résolu. Cité devant la cour d'Avignon avec ses complices Mic de Césène et Bonne-Grâce de Bergame, Guillaume allait être sévè ment condamné, quand il prit la fuite, le 26 mai 1328, et se réfu chez Louis de Bavière, partisan de l'antipape, Pierre de Corbe Voilà, en peu de mots, l'histoire de sa vie. Parlons maintenant de doctrine.

Cette doctrine n'a pas toujours été bien jugée. L'école francisc se considérant comme solidaire des opinions de Duns-Scot, Guill devait soulever plus d'une tempête dans cette école, lorsqu'il combattre l'une après l'autre toutes les thèses de son illustre maît D'autre part, les dominicains ne voulant pas reconnaître d'a oracle que saint Thomas, condamnaient, *à priori*, comme susp d'hérésie, toutes les propositions qu'on ne pouvait appuyer sur q ques passages de la *Somme* ou des *Opuscules*, et Guillaume osa se p noncer, sans aucun ménagement, contre les prémisses et contre conséquences de l'idéologie thomiste. Si donc il eut de son temps zélateurs enthousiastes, il dut rencontrer et, en effet, il rencontra contradicteurs non moins passionnés. La postérité s'est montrée m équitable encore à son égard. Guillaume est un nominaliste décla son titre, c'est d'être le chef de cette école, *princeps nominalium.* cette école n'a pas conservé, depuis le XVe siècle, une très-bonne nommée. En France, en Italie, ce sont des néo-platoniciens, c'est dire des réalistes, qui ont fermé l'ère de la scolastique, et l'on so çonne qu'ils n'ont pas dû traiter avec beaucoup d'égards leurs advers les plus directs, les plus prononcés, les disciples de Guillaume d'Ock Arnaud et Leibnitz étant venus plus tard dire quelques mots en l faveur, on n'a pas cru devoir prendre soin de réviser une si vieille tence, et de nos jours on la trouve reproduite dans des ouvrages pour le fond et même pour la forme, ne sont rien autre chose que minalistes, c'est-à-dire résolument péripatéticiens. Il importe donc d' poser ici les thèses principales de Guillaume d'Ockam.

Qu'est-ce qu'une idée? La doctrine de Guillaume se trouve, en q que sorte, tout entière dans la réponse qu'il fait à cette question. pour comprendre cette réponse, il faut d'abord connaître ce qu'on seignait de son temps touchant le problème de la nature des idées.

Saint Thomas et Duns-Scot sont en grande querelle sur la man d'être des choses externes. Celui-ci veut que l'universel existe in celui-là soutient que les choses subsistent individuellement. Mais s'a il de définir ce qu'on appelle en scolastique la chose interne, l'id sur ce point, Duns-Scot et saint Thomas sont à peu près d'accord: disent que l'idée est un tout dont l'âme est le lieu propre, et que tout possède au sein de l'âme une existence permanente, com distinct de la pensée, comme distinct des autres concepts de même ture que lui. Ainsi, le réalisme de Duns-Scot consiste, d'une part, déclarer qu'il y a, dans les choses, *in re*, des natures, des essen

ıdent avec une exactitude rigoureuse, absolue, à l'uni-
ologique; et, d'autre part, à prétendre que cet universel
ˋ dans le sanctuaire de l'âme par certaines entités, cer-
; réellement subsistantes, certains sujets, vicaires des
dant comme elles une essence déterminée. La première
ıèses est combattue par saint Thomas; mais il tient pour
e réalisme de saint Thomas est donc purement idéologique,
; assertions réalistes ne doit trouver grâce devant l'austère
ıillaume d'Ockam. Voici d'abord dans quels termes il ar-
re le réalisme ontologique de Duns-Scot. La formule la
de ce système est celle-ci ; il existe des natures univer-
.èques à chaque singulier, qui, dans leur manière d'être
tituent indivisément l'essence de tous les singuliers numé-
. l'on suppose une substance universelle au sein de la-
laquelle subsistent tous les êtres particuliers; de même on
ıimal universel qui est pris pour le sujet commun de tous
ndividuels. « Cette opinion, dit Guillaume d'Ockam, est
ent fausse et absurde, *simpliciter falsa et absurda.* » Il la
e et démontre que toute substance est une en nombre et
ajoute que si l'on a mis en avant l'hypothèse des essences
afin de donner à la science un retranchement contre les
ˈpticisme, on a dépensé beaucoup d'efforts pour produire
en misérable. En effet, s'il est clairement établi que rien
u titre d'universel, voilà la brèche ouverte, et le scepti-
ans la place. Mais la science n'est pas du tout intéressée
ermes d'une proposition soient des choses hors de l'en-
i ces termes sont des concepts vrais et nécessaires, qui,
té, représentent fidèlement ce qui a été recueilli de plu-
ıcipe de la certitude est sauvé. Quoi de plus légitime, en
oncept nécessaire? et la science peut-elle avoir un fonde-
de que celui-là? Toutes les formules du réalisme ontolo-
ıccessivement énoncées par Guillaume, et il prouve
ème origine, elles arrivent à la même conclusion. Aussi
-il les mêmes raisonnements. Nous ne nous arrêtons pas
ette partie de l'argumentation de Guillaume d'Ockam.
lit à ce sujet, se retrouve dans les écrits d'Abailard, d'Al-
et de saint Thomas, combattant les uns et les autres le
us ou moins développé de Guillaume de Champeaux, de
Porrée et du juif Avicebron. La seule remarque que nous
ici, c'est que la manière d'argumenter de notre docteur
e que celle d'Abailard et d'Albert, plus énergique, plus
le de saint Thomas. Arrivons maintenant à ce qui con-
sme idéologique.

ıe trouve dès l'abord en présence de cette grave question :
hologique, l'âme, l'intellect est-il une substance? Il l'ac-
rs. L'intellect a deux qualités actives qui lui sont propres;
le divers phénomènes auxquels le corps semble tout à fait
on le désigne donc sous le nom de substance, Guillaume
pas; mais ce qu'il repousse bien loin, c'est l'hypothèse
catégorique entre l'intellect et les concepts intellectuels.

Saint Thomas et Duns-Scot affirment l'un et l'autre cette identité; i
soutiennent que les concepts, espèces ou idées-images, constituent da
l'entendement quelque chose de persistant qui appartient au genre d
la substance. Guillaume d'Ockam démontre contre eux qu'un conce
est simplement une modalité du sujet pensant, modalité qui ne
distingue pas en nature de l'intellection, ou, pour parler le langa
cartésien, de la perception. Voici comment il discute cet intéress
problème.

Sa première conclusion est celle-ci : « In sensu exteriori, sive a
cipiatur pro organo, sive pro potentia, non imprimitur aliqua speci
necessario prævia primæ sensationi. — Que le sens externe soit p
pour un organe ou pour une simple puissance, dans aucune de c
deux acceptions il ne reçoit une espèce nécessairement formée ava
la première sensation. »

Il s'agit ici du premier degré de l'idée-image, de l'espèce *impres*
Suivant les thomistes, toute sensation est provoquée par la présen
occasionnelle d'une sorte d'impression sur l'organe sensible. Ce n'
pas là, qu'on le comprenne bien, l'espèce intermédiaire des scotist
exaltés; ce n'est pas ce petit corps qui, se dégageant de l'objet, vie
éveiller l'attention du sujet et l'inviter à sentir : les thomistes ne croi
pas à l'existence de ces êtres invisibles; ils prétendent simplement q
l'acte subjectif de la sensation a pour moyen, pour moyen nécessair
une empreinte de l'objet réellement formée sur le sens externe. E
bien ! ce n'est là, suivant Guillaume d'Ockam, qu'une vaine ficti
Il est bien vrai que certains sens reçoivent l'image des objets; ma
cette réception accompagne l'acte de sentir, et ne le détermine pa
D'une part, le sujet sentant; d'autre part, l'objet sensible ou senti
voilà les deux causes partielles de la sensation, et il n'en faut pas che
cher d'autres. Parlons maintenant de l'espèce *expresse*. Les thomistes l
définissent une certaine image de l'objet qui demeure, après la sens
tion, réellement gravée sur l'organe, comme une représentation pe
manente de l'objet absent. Guillaume d'Ockam ne nie pas cette pro
priété de l'organe de la vue, qui consiste à retenir pendant quelq
instants l'empreinte plus ou moins fidèle de la chose perçue; ce qu
conteste énergiquement, c'est la permanence de cette empreinte sur l
rétine. Il ajoute que l'intuition préalable (d'*intueri* pris au propr
c'est-à-dire la perception) de certains objets dispose le sens externe
le sens interne (l'imagination) à voir ces objets ou à les percevoir pl
promptement, s'ils viennent de nouveau provoquer notre sensibili
en outre, il admet volontiers que la réminiscence d'une chose perçu
est un acte qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Ce qu'il n'adm
pas, c'est que cette intuition plus prompte et cette réminiscence soie
déterminées par des entités différentes en nature des objets externe
localisées au sein de l'âme sensible, postérieures en ordre de générati
à l'acte de sentir, mais antérieures à l'acte d'imaginer. Telle est l
doctrine de Guillaume sur le premier degré de la connaissance. On l
voit, il repousse toutes les hypothèses sans lesquelles les maîtres d
l'école réaliste ne savent expliquer la perception ou la réminiscence d
l'idée simple. Il faut l'entendre maintenant analyser les opérations de
la puissance intellective.

Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio
lectus, non oportet ponere speciem intelligibilem, aut aliquid
er intellectum et rem cognitam. » (G. Biel, *in II Sentent.*, dist. 3,
st. 2.) L'intellection n'a pour causes partielles que la chose connue
ntellect : voilà le principe. La conséquence la plus prochaine de ce
cipe, c'est qu'il faut rejeter tout ce que racontent et les thomistes
s scotistes sur la manière d'être des espèces intelligibles. Ces
ces ne sont encore que des fictions réalisées : ainsi que l'esprit
ède la faculté de percevoir les objets simples, de même il possède
culté d'abstraire, d'associer, de combiner les notions recueillies
s objets, et de former les idées générales. Entre ces deux termes,
jet et l'objet, il s'établit un rapport; ce rapport est le mobile des
s que vient terminer soit la perception, soit l'intellection. Mais
le est la cause efficiente? ou, pour mieux parler, quel est le moyen
e rapport? On dit que c'est un troisième terme, qui a pour attri-
on spéciale de mettre en contact ce qui est naturellement désuni.
ions de la fausse science! s'écrie le maître de l'école nominaliste :
e ce qui semble naturellement désuni il existe un lien naturel qui
ve tous les phénomènes de la sensibilité et de l'intelligence : l'objet
é pour être connu, le sujet est né pour connaître! Il n'y a rien
lus à constater dans l'ordre des choses : *nihil præter intellectum et
cognitam.*

nfin, il arrive à la théorie des idées divines. On sait quelle était la
ine des docteurs réalistes à l'égard de ces idées. Non-seulement
s définissaient, comme les idées humaines, des entités perma-
es; ils allaient plus loin, car, les distinguant de l'essence divine,
ur attribuaient encore une manière d'être subjective absolument
endante de cette essence. Dans ce système, les idées de Dieu
ent, pour ainsi parler, son conseil aulique : elles sont au-dessous
i, mais il ne peut rien décider sans les appeler en consultation,
omme ce sont des idées distinctes qui portent des noms différents,
gesse, la bonté, la justice, etc., elles sont rarement d'accord; de
e vifs et orageux débats au sein de la pensée divine. Guillaume
kam n'a pas de peine à faire bonne justice de toutes ces inventions.
idée humaine, c'est, dit-il, la notion de la chose qui est : or, le
e de l'entendement divin est de créer; l'idée divine sera donc la
n de la chose qui doit être. Maintenant cette notion, parce qu'elle
ternelle, sera-t-elle considérée comme une essence? Non, sans
: Dieu étant éternel, on s'explique l'éternité de ses idées sans
besoin de subdiviser son entendement en autant d'entités soli-
qu'il existe de modalités diverses au sein des choses créées.
s ces modalités sont en Dieu : on peut se servir de ces termes;
dant il faut ajouter que leur manière d'être en Dieu n'est pas sub-
e, mais objective. Or, être objectivement en Dieu, être objet de la
issance divine, c'est tout simplement être connu par Dieu. *Deus
vit mundum antequam creavit,* dit saint Augustin. Avant de
le monde, Dieu l'a pensé : soit! mais comme le potier pense le
qu'il doit façonner; ce qui ne signifie pas, assurément, qu'avant
ndre rang au sein des choses réelles, ce vase était, pour employer
ne des réalistes, un *acte entitatif* dans l'entendement du potier.

Toutes ces conclusions sont nominalistes, nous ne vou dissimuler; mais, qu'on y regarde de près, on verra que lisme de Guillaume d'Ockam n'est pas plus téméraire, plı que l'argumentation d'Arnauld contre Malebranche et ce contre Locke. Nous aurions beaucoup à dire à ce prop jugions opportun d'évoquer ici la cause du nominalisme et d de nouveau; qu'il nous suffise de faire connaître l'opinio avec tant d'éclat par Guillaume d'Ockam. Cette opinion s des idées est, nous l'avons indiqué déjà, ce qu'il y a de pl dans les nombreux écrits de notre docteur; sur toutes les a tions métaphysiques, il ne fait guère que reproduire d'u plus méthodique, plus rigoureuse, les solutions déjà pré saint Thomas. Sa gloire, c'est d'avoir attaqué le dernier ment du réalisme, la théorie des idées, et d'y avoir fait brèche. Après lui, ses disciples continueront l'entreprise s ment commencée, et viendront aplanir le sol sur lequel d l'édifice de la philosophie moderne.

Nous croyons avoir réduit à ses termes sommaires la Guillaume d'Ockam; si nous voulions reproduire le détail mules, cela nous conduirait bien au delà des limites qui imposées. Nous ne terminerons pas, toutefois, cette notice quer, du moins, les titres des écrits qui composent son œ sophique. Ces écrits sont : *Super libros Sententiarum* *quæstiones*, in-f°, Lyon, 1495; — *Quodlibeta septem*, i 1487; Strasbourg, 1491; — *Summa logices*, in-4°, Ver souvent imprimé; — *Major summa logices*, in-4°, Ven — *Quæstiones in libros Physicorum*, in-f°, Strasbourg, 1 — *Expositio aurea super totam artem veterem, videlic phyrii prædicabilia et Aristotelis prædicamenta*, in-f°, Bol Presque toute la doctrine de Guillaume d'Ockam, si ce n' que, se trouve amplement exposée dans les *Questions sur ces;* on en possède un excellent abrégé de G. Biel.

OENOMAUS DE GADARA, philosophe cynique qui naqui en Syrie, et florissait sous le règne d'Adrien ou peu de te Il se signala surtout par l'indépendance de ses opinions et ments satiriques, tant au sujet de la philosophie que de Il avait écrit plusieurs ouvrages, mais dont il ne nous est p les titres et quelques fragments. L'un de ces ouvrages éta de la *Philosophie d'Homère*, et avait pour but de représent de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* comme un précepteur de morale, digne de confiance et, dans tous les cas, plus attrayant qu sages du Portique. Un autre, plus célèbre, était dirigé con perstitions populaires, contre le charlatanisme des prêtres e des oracles. Il était intitulé *les Charlatans dévoilés* (Φωρὰ γοή nous est permis de nous en faire une idée d'après un fragme Eusèbe (*Préparation évangélique*, liv. v et vi), le ton de cet rendrait parfaitement digne de l'école à laquelle appartenai OEnomaüs tournait ses attaques, non-seulement contre les son temps, mais contre les sentiments les plus naturels et le

...tables du cœur humain, principalement celui de la décence. Il pre...it dans un sens tout à fait étroit et, par cela même, complétement ...x, cet adage de ses maîtres : *Vivre conformément à la nature.* Ce...ndant, il affectait de se mettre au-dessus même des principes de sa ...opre secte : car, le cynisme, d'après lui, ne consistait pas à suivre ...vilement les préceptes d'Antisthène et de Diogène; mais à être libre, ...t dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre moral, à triompher des ...jugés comme des vices. La liberté, disait-il, est le seul fondement ...la vertu et du bonheur : car, sans elle, l'homme ne s'appartiendrait ...; il ne serait ni bon ni méchant, et tomberait au-dessous de la brute. ...effet, la brute même, selon les idées d'OEnomaüs, possède quelque ...gré de liberté, puisque la vie est le principe du mouvement. *Voyez* *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. III, p. 522 et 523. X.

OENOPIDE DE CHIO, philosophe pythagoricien, qui, suivant Pla...n, était contemporain d'Anaxagore et florissait, par conséquent, ...ns le ve siècle avant l'ère chrétienne. Il est cité principalement pour ... connaissances en géométrie et en astronomie. On lui attribue le ...blème contenu dans la douzième proposition du premier livre des *...ments* d'Euclide, et qui consiste à tirer une perpendiculaire droite, ...une ligne droite donnée infinie, d'un point donné hors de cette ...e. D'après Diodore de Sicile, c'est lui qui aurait aperçu le premier ...liquité de l'écliptique et le mouvement propre du soleil dans ce ...cle; mais on a fait également honneur de cette découverte à plu...urs autres philosophes plus anciens qu'OEnopide. Sextus Empiricus ...s apprend (*Hypotyposes Pyrrhon.*, liv. III; *Adv. Mathem.*, lib. IX) ...OEnopide ne voulait reconnaître que deux principes des choses, ou ...tôt deux éléments de la matière : l'air et le feu. Il prétendait que ...Voie lactée avait été autrefois la route du soleil. Il faisait l'année so...re de 365 jours et 8 heures, et établit un cycle au bout duquel les ...volutions solaires et lunaires devaient être d'accord. Ayant fait ...aver sur une table d'airain la série de ses calculs astronomiques, ap...iqués à une période de 59 ans, qu'il appela la *grande année*, il plaça ...tte table dans l'enceinte des jeux Olympiques, pour qu'elle servît à ...sage de toute la Grèce. X.

OLYMPIODORE. Il a existé deux philosophes de ce nom, tous ...ux d'Alexandrie, ou du moins qui ont longtemps demeuré dans cette ...lle; mais l'un était péripatéticien et l'autre néo-platonicien.

D'Olympiodore le péripatéticien nous ne connaissons guère que ...s trois faits : qu'il a été le maître de Proclus et, par conséquent, qu'il ...orissait pendant le ve siècle de notre ère; que son enseignement était ...s-obscur, et que son attachement à la doctrine d'Aristote n'empêchait ...s qu'il ne cherchât à la concilier avec celle de Platon. A moins d'ad...ettre, contre toute vraisemblance, un troisième Olympiodore, c'est ...ui qu'il faut attribuer un commentaire sur la *Météorologie* d'Ari...ote, publié avec une traduction latine et le commentaire de Philopon ...r le premier livre du même ouvrage, par Camozzi : *Commentarii in* *...ristotelis quatuor libros Meteorologicorum, græce editos cum Fed.* *...urrisani præfatione*, etc., in-f^o^, Venise, 1551 et 1567. Buhle, dans

le tome Ier de son édition d'Aristote (p. 157 et suiv.), cite plusieurs tres ouvrages d'Olympiodore, restés manuscrits. *Voir* Marinus, *Procli*, c. 9; Suidas, au mot *Olympiodore*; Fabricius, *Biblioth grecque*, t. IX, p. 352.

Olympiodore le néo-platonicien ressuscité, en quelque sorte, commencement de ce siècle, par les travaux de plusieurs sava principalement de MM. Creuzer et Cousin, nous offre beaucoup d'intérêt. Il florissait sous le règne de Justinien, avant le fameux de 529, qui ferma toutes les écoles païennes. Il n'est pas sûr qu'il quit à Alexandrie; mais il y passa une grande partie de sa vie et, s toutes les apparences, il y tenait une école. Les principaux écrits nous possédons de lui sont des commentaires sur ces quatre dialogue Platon : le *Phédon*, le *Philèbe*, le *Gorgias*, le *Premier Alcibiade*; dans ces commentaires, dont l'exemple avait déjà été donné Proclus, c'est sa propre doctrine qu'il nous fait connaître, ou pl la doctrine de ses maîtres, la philosophie d'Alexandrie modifiée développée en plusieurs points. Ce qui distingue particulièrem Olympiodore, c'est la manière dont il comprend les rapports de philosophie et de la religion, l'une représentée par la Grèce, l'a par l'Orient, et l'interprétation qu'il donne aux mythes. Dans opinion, tout ce que la religion nous enseigne par d'obscurs symbol la philosophie le conçoit pas des idées claires et distinctes. « L'u dit-il (*Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 9); l'une nous mon toujours les choses à travers l'énigme du symbole; l'autre à la l mière de la parole écrite. » Ainsi, en Grèce, le temple le plus f quenté porte sur son fronton, en caractères populaires, cette inscri tion fameuse : *Connais-toi toi-même*. En Egypte, le même préce est exprimé par un miroir symbolique placé au fond des sanctuair Une autre différence non moins essentielle qui sépare l'esprit philos phique de l'esprit religieux, c'est que le premier se plaît dans la liber dans le mouvement, et le second dans l'immobilité. Bien des phil sophes, et même des théologiens de nos jours, ne parleraient pas a trement; mais la religion, ainsi comprise, n'est pas autre chose qu'u allégorie : ses récits et ses dogmes les plus respectés descendent rang de simples mythes. Or, comment se forment les mythes et combien de classes faut-il les diviser? La réponse d'Olympiodore à c deux questions est d'autant plus intéressante à entendre, qu'elle re ferme vraisemblablement le dernier mot de son école sur la valeur paganisme. « Dans notre enfance, dit-il (*Commentaire sur le Gorgia* XLVIe leçon), nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se pr aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire cette facult Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité so une image (λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν). Si donc le mythe est l'ima de la vérité, et si l'âme est l'image de ce qui est au-dessus d'elle da l'ordre des êtres, c'est avec raison que l'âme aime les mythes; c'e l'image qui se complaît dans l'image. »

Il y a deux espèces de mythes : les mythes philosophiques et l mythes poétiques. Les uns et les autres ont leurs avantages et leu désavantages. « Le mythe poétique est supérieur en ce qu'on est for d'écarter l'enveloppe pour pénétrer jusqu'à la vérité qu'il contient

n absurdité même empêche qu'on s'arrête à ce qui est apparent, et lige à chercher la vérité cachée. Il est inférieur en ce qu'à la rigueur homme simple, qui s'arrêterait à l'apparence et ne chercherait pas qui est caché au fond du mythe, pourrait être induit en erreur; le ythe poétique peut tromper une âme sans expérience. Aussi Platon -il banni Homère de sa *République*, à cause de cette sorte de ythe.... Dans les mythes philosophiques, au contraire, même en s'ar-tant aux apparences, l'esprit n'éprouve rien de très-fâcheux.... ais l'infériorité de ces mythes consiste en ce que l'on se con-nte souvent de leur dehors, parce qu'ils ne sont pas absurdes, qu'on n'en cherche pas toujours le vrai sens. On emploie en-re les mythes philosophiques pour ne pas divulguer ce qui ne pour-it être compris. Comme dans les cérémonies religieuses on voile les struments sacrés et les choses mystérieuses, afin de les dérober aux gards des hommes indignes; ainsi les mythes enveloppent la doc-ne, afin qu'elle ne soit pas livrée au premier venu. » (*Ubi supra.*)

Voici maintenant quelques échantillons de la manière dont ces my-es sont expliqués à la lumière de la philosophie alexandrine. Saturne Cronos est la cause suprême de tous les êtres ou l'intelligence pure. s poëtes disent qu'il dévore ses enfants et les vomit ensuite, parce e l'intelligence se replie sur elle-même, elle se nourrit de ses pro-es idées, puis elle les produit et les réalise au dehors. Jupiter ou us (de ζῆν, vivre) est la puissance vitale. Il s'appelle aussi Dios ός, de δίδωσι, qui donne), parce qu'il donne la vie par lui-même. Il t le monde considéré dans sa plus haute unité, dans son essence tive et vivante. Bacchus, au contraire, est le monde considéré à la s comme un et divisé : un dans son essence, divisé dans sa mani-station. Les Titans, qui conspirent contre Bacchus, sont les puis-nces inférieures de ce monde, qui tendent à le faire passer sans sse à la plus grande divisibilité. Prométhée est la puissance qui pré-le à la descente des âmes raisonnables sur la terre : car, c'est le opre de l'âme raisonnable de se connaître avant toutes choses (προ-ϐαίνειν). C'est elle-même qu'on désigne sous l'emblème du feu dé-bé au ciel par Prométhée : car, ainsi que le feu, elle tend à s'élever -dessus des choses d'ici-bas. Pandore est l'âme privée de raison, i sert de lien ou d'intermédiaire entre l'âme raisonnable et le corps. fin Junon, c'est l'âme raisonnable qui se dépouille de son enveloppe ur retourner au ciel. On voit, par ces exemples, que l'interpré-ion donnée aux mythes par Olympiodore et l'école d'Alexandrie ut entière, est purement métaphysique et morale. Elle se distingue la fois du système historique d'Evhémère et des explications phy-ques des stoïciens. *Voyez* MYTHOLOGIE.

Olympiodore ne s'est pas arrêté à ces considérations métaphysiques religieuses; on trouve aussi, dans ses commentaires, des aperçus ins d'intérêt sur la psychologie et la morale. « Dieu, dit-il (*Com-ntaire sur le Phédon*), a formé l'âme de trois éléments : par l'un e tend vers les objets inférieurs; par l'autre elle est portée à se plier sur elle-meme; par le troisième elle peut s'élever à son auteur. » est, sous d'autres noms, notre division des facultés en sensibilité, lonté, raison.

La sensibilité est l'occasion, non la cause efficiente de nos i Semblable à un messager ou à un héraut, elle a pour rôle d'e l'esprit à la science. Elle diffère de la raison, en ce qu'elle co sans savoir qu'elle connaît, incapable qu'elle est de revenir sur même; tandis que la raison se connaît elle-même et les objets sibles. L'imagination tient le milieu entre ces deux facultés; ell l'intelligence soumise aux sens et à la passion. La mémoire tient de cette double nature : car elle n'est pas seulement la sistance d'une impression reçue ou une sensation continuée; elle tient aussi un élément actif et intellectuel; et, comme c'est tantô et tantôt l'autre de ces éléments qui domine, on est forcé de di guer deux espèces de mémoire : l'une qui nous est commune av animaux, c'est-à-dire le souvenir; l'autre qui n'appartient qu'à l raisonnable, ou la réminiscence. Cette dernière est définie : un lingénésie de la connaissance. Au-dessus de la sensibilité, de l'in nation et de la mémoire, vient se placer le raisonnement. Le rai nement n'est pas la même chose que la raison ou l'intelligence p il est la raison en action ou en travail, l'intelligence déductive. « côté, il aspire à l'intelligence et réfléchit la lumière de la vérit telligible; de l'autre, il s'abaisse vers la connaissance déraisonnab s'obscurcit des ténèbres de l'erreur, inséparable de la sensibili Enfin, la faculté la plus élevée de notre être, c'est l'intelligence p qui, entièrement dégagée de la matière, et, par conséquent, de gnorance, se confond avec la lumière intelligible.

La morale d'Olympiodore se distingue par un mélange de stoïci et de mysticisme. La vertu, selon lui, n'est pas autre chose qu sagesse, ou une vie conforme à la raison et dégagée de l'escla des sens. Elle n'est donc point l'échange des passions, comme l' seignent les épicuriens, mais la défaite des passions. Son carac c'est le désintéressement le plus absolu. Elle doit être indépend des châtiments et des récompenses, soit dans cette vie, soit d l'autre, et n'être recherchée que pour elle-même, parce qu'elle c vient à notre nature. C'est dans la vertu que réside le vrai bonh « Les hommes, dit Olympiodore (*Commentaire sur le Gorgi* leçon XXIV°), qui ne commettent aucune faute, sont comme des die Ceux qui commettent des fautes sans en avoir le sentiment, sont m heureux au dernier degré; ceux qui commettent des fautes, qui savent, et qui s'en affligent, sont au milieu. » Il est évident, d'ap cela, que les hommes, désirant naturellement le bonheur, sont au portés, par un désir inné et irrésistible, à la vertu ou au bien. Qu' ce donc que le mal? Le mal, c'est l'erreur où nous tombons q aux moyens de satisfaire le désir; il consiste à prendre l'appar du bien pour le bien même. C'est la même doctrine qui a été ens plus tard par saint Thomas d'Aquin et Malebranche.

Après avoir montré en quoi la vertu consiste en général, Oly dore distingue plusieurs classes de vertus. La première cla celle des vertus *physiques*, communes aux hommes et aux ani c'est-à-dire des qualités naturelles dont l'origine est le tempér la seconde classe est celle des vertus *morales*, fruits de l'habi d'une saine direction de l'opinion; la troisième classe est ce

ques, qui ne dépendent que de la raison, mais de la raison
lle perfectionne les instruments qui la mettent en rapport
le, de la raison appliquée à la société; la quatrième classe
vertus *purificatrices*, produites par la raison qui se dé-
ens du monde visible pour se retirer sur elle-même; la
lasse renferme les vertus *contemplatives*, dans lesquelles
ru de se retirer sur elle-même, renonce à soi et tend à se
de ce qui lui est supérieur, ou à devenir intelligence;
tième classe de vertus comprend les vertus *exemplaires*
καὶ). Ici l'âme ne contemple plus l'intelligence; mais elle
nce elle-même, exemplaire de toutes choses. Au-dessus
vertus, Jamblique en reconnaissait encore une septième
vertus *hiératiques*, qui naissent de la nature divine de

ue, Olympiodore se prononce, comme Platon son maître,
ivernement aristocratique. L'Etat, dit-il, est, comme
petit monde. Or, dans le monde, il n'y a qu'un maître:
elligence; donc l'autorité ne doit appartenir qu'à un seul
, ou à plusieurs animés d'un même esprit. Le gouverne-
ratique répond à la partie la plus élevée de l'âme, le dé-
à la partie moyenne, et le démagogique ou le tyrannique
sse.

euzer, *Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonicis fon-*
in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1820 et 1821; et M. Cou-
ents philosophiques, pour faire suite au Cours de l'histoire
ophie; 4e édit., in-12, Paris, 1847, t. Ier, p. 234 et suiv.
contient, à la fois, une analyse philosophique, et un
bliographique des ouvrages d'Olympiodore.

OGIE [du grec ὂν, ὄντος, être, et λόγος discours; discours sur
extension, science de l'être]. La signification la plus ordi-
not et la plus conforme à son étymologie est la même que
métaphysique. Aristote, en créant, pour ainsi dire, la méta-
du moins en déterminant le premier son objet et sa méthode,
pas autrement que *la science de l'être en tant qu'être*,
ὄντος ᾗ ὄντος, c'est-à-dire la science de l'essence des choses;
ssant de côté tous les êtres particuliers, s'applique exclu-
x attributs et aux conditions de l'être en général. Cepen-
e ne donne jamais à cette science le nom d'*ontologie*, pas
ui de *métaphysique*, il l'appelle *la philosophie première*.
nétaphysique prévalut chez ses successeurs ainsi que chez
ies du moyen âge, sans distinction de doctrine; mais le
ogie leur resta parfaitement inconnu. Nous ne croyons pas
r en affirmant que c'est Wolf qui, le premier, en a intro-
et s'il n'en est pas l'inventeur, c'est lui, du moins, qui l'a
ans les habitudes de la langue philosophique, mais avec
ition moindre que celle du mot *métaphysique*. En effet,
ion que Wolf a donnée de la philosophie, la métaphysique
n quatre branches, dont l'ontologie n'est que la première;
es sont la psychologie et la cosmologie rationnelles, c'est-

à-dire la science de l'âme et la science de la nature, en tant que ces deux objets peuvent être connus par la seule raison; et, enfin, la théologie ou la science de Dieu. Ainsi détachée du monde réel et de tout ce qui peut donner à ses résultats un intérêt sérieux, l'ontologie n'est plus que la science de l'être en général, c'est-à-dire de l'être abstrait, non de l'être absolu. Au lieu de rechercher dans les objets particuliers que nous pouvons connaître, ou dans les idées précises que nous avons de ces objets, ce qu'il y a d'universel et de nécessaire pour s'élever de là à un être nécessaire, elle commence par des abstractions et ne sort point de ce cercle; elle s'occupe du possible, du nécessaire, du contingent, de la quantité, de la qualité, de la substance, de l'accident, de la cause, etc., sans rechercher s'il existe quelque part rien de pareil, et par quelles conditions de notre nature, par quelles lois de notre intelligence nous sommes forcés d'y croire. Une telle science ne repose sur aucune base solide, et n'a d'autre effet que de discréditer la métaphysique, avec laquelle on est naturellement tenté de la confondre. C'est ce qui est arrivé. L'école de Kant, succédant à celle de Wolf, condamne, sous le nom d'*ontologie*, tout commerce de l'esprit avec le monde réel, ou la croyance que les idées les plus essentielles à notre intelligence, telle que les idées de temps, d'espace, de substance, de cause, répondent à de véritables existences, et nous représentent les choses telles qu'elles sont. Ainsi l'on appelle preuve ontologique de l'existence de Dieu, celle qui conclut l'existence d'un être nécessaire de l'idée que nous avons en nous d'un tel être. C'est contre cette preuve que la critique kantienne a dirigé particulièrement ses efforts, parce que sa ruine doit avoir pour conséquence celle de la raison elle-même. Depuis que l'idéalisme de Kant s'est retiré à son tour devant d'autres systèmes, l'ontologie n'a cessé d'être opposée à la psychologie, à la psychologie pure ou sceptique, qui, exclusivement occupée des phénomènes de conscience et des lois de la pensée, n'ose rien affirmer de la nature ni de l'existence des êtres. Dans ce sens, l'ontologie se confond avec la métaphysique; elle est la science des êtres dans ce qu'ils ont de plus essentiel, et de leurs rapports avec les notions fondamentales de l'intelligence, c'est-à-dire, comme elle a été définie dès son origine, la science des principes et des causes, des principes de l'existence et de ceux de la connaissance. Mais alors pourquoi deux noms pour une seule chose? Pourquoi ne pas préférer de ces deux noms celui qui offre le moins d'équivoque, celui qui a pour lui la consécration de la plus haute antiquité et des autorités les plus considérables? Laissons l'ontologie avec ses attributions ambiguës, ses spéculations nuageuses et son nom décrié à l'école de Wolf, et continuons, sur les pas d'Aristote, de Leibnitz, de Descartes, de Malebranche, de sonder avec respect les profondeurs de la métaphysique. *Voyez* ce mot.

OPINION [δόξα]. Jugement que porte l'esprit en matière contingente, probable ou douteuse.

On oppose d'ordinaire l'opinion à la science. De tout temps cette distinction a eu cours en philosophie, et particulièrement en logique;

ıais les philosophes anciens surtout s'en sont préoccupés, et en généıl ils y ont attaché une grande importance.

L'école d'Elée, en établissant cette différence essentielle, prétendait retrouver l'antagonisme habituel, la contradiction insoluble des sens t de la raison. Parménide, dans les fragments de son poëme, qui ous ont été conservés, nous montre d'un côté la voie de la raison qui onduit à l'être et à la vérité; de l'autre, le chemin battu de l'habitude t de l'opinion, où l'on a pour guides les yeux qui ne voient point, s oreilles qui n'entendent point et les discours insensés des hommes, t où l'on ne rencontre que l'apparence, le faux et le non-être. Pour mpédocle, comme pour Parménide, ce sont les sens qui engendrent opinion; la science est le fruit de la raison.

Platon dit à son tour dans le *Timée*, que l'opinion se fonde sur le *uvenir* et sur la sensation; dans la *République*, il l'appelle irrationnelle t insensée (ἄλογος, ἀνόητος). Cependant il distingue dans l'opinion la foi lide, πίστις, et la conjecture, εἰκασία (*Républ.*, liv. VI, p. 62, 63 de ı trad. de M. Cousin), c'est-à-dire l'opinion vraie et stable et l'opiion hypothétique ou fausse; et il n'hésite pas à reconnaître que la remière tient sa vérité et sa stabilité de la raison elle-même s'appliquant, est vrai, au sensible et au divers, tandis que la pensée pure et la conaissance rationnelle se rapportent au *même* et à l'intelligible (*Timée*, . 129 de la trad. citée). En somme, c'est encore par la différence ındamentale du sensible et de l'intelligible que Platon explique cette utre différence entre la science et l'opinion, et, comme le sensible est à ses yeux qu'une image ou un reflet de la réalité intelligible, il st amené à exprimer sous la forme suivante la distinction qui nous ccupe: « L'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'obt. » (*Républ.*, liv. VI, p. 59 de la trad. de M. Cousin.)

Aristote poursuit et achève cette analyse. L'opinion, suivant lui, st une sorte de conception ὑπόληψις, c'est-à-dire une pensée, un acte 'entendement, qui procède uniquement de l'âme. Elle est donc fort ıpérieure à la sensation et à l'imagination, qui appartiennent en ommun à l'âme et au corps. Mais, d'un autre côté, il faut se garder e la confondre avec cette conception éternellement vraie qu'on apelle la science. En effet, « savoir véritablement une chose, c'est en onnaître la cause comme telle et comprendre qu'elle ne saurait être utrement. » (*Derniers Analytiques*, liv. I, c. 2.) La science, par conéquent, est une connaissance vraie et stable du nécessaire. Or, l'opiion peut être définie « la conception d'une proposition *immédiate* (inémontrable) et non nécessaire. » (*Ubi supra*, liv. I, c. 33.) Elle diffère onc de la science par son objet, puisqu'elle s'applique à ce qui pourrait être autrement qu'il n'est pensé; mais elle en diffère surtout ar sa nature, car elle est instable, comporte le vrai et le faux, et e donne jamais le pourquoi de ce qu'elle avance. Cette double différence subsiste toujours entre l'opinion et la science, alors même u'elles semblent avoir même objet. Il ne faut pas croire, en effet, que opinion porte exclusivement sur les choses sensibles et individuelles. l arrive aussi parfois qu'elle s'attache à l'universel (*Morale à Nicoaque*, liv. VII, c. 3), même au nécessaire. Mais elle se distingue encore ci de la science par la manière dont elle conçoit son objet. Il semble qu'elle

connaisse le nécessaire; mais, à vrai dire, elle ne le connaît comme tel. Tout ce qu'elle atteint, elle le conçoit comme pou autrement. La science est donc seule en possession du néc l'opinion ne saurait y atteindre, ou, si elle y atteint, c'est sans l On a donc raison de dire que, comparée à la science, l'opi un état de maladie. D'ailleurs, quel que soit son objet, la pe qu'elle nous apporte peut toujours être remplacée par une pe contraire (*De anima*, lib. III, c. 3, § 10).

Pour Aristote comme pour les philosophes qui l'ont précéd nion est imparfaite à cause de l'imperfection même de ses mais il pousse plus loin l'analyse de ce fait intellectuel; il sai la part du sujet pensant qui peut avoir, touchant les mêmes tantôt la science et tantôt l'opinion. Ce dernier trait de l d'Aristote nous paraît être d'une importance capitale. Il m moins qu'on s'y arrête un instant et qu'on l'examine avec attention.

La science proprement dite est toujours vraie; l'opinion e vraie, tantôt fausse. Or, ce qui fait qu'un jugement est vrai ce n'est pas seulement la nature des objets sur lesquels il por aussi la nature et la disposition intime de l'âme intelligente procède. Tout fait intellectuel résulte de ces deux éléments, et un sujet. Toute pensée se rapporte à quelque partie de l'é la vérité, c'est là son objet et sa première cause. Mais, de plu pensée est en elle-même un acte, et suppose, par conséquent, actif. L'acte intellectuel est fatal sans doute, c'est-à-dire d en nous par une cause autre que nous-mêmes; mais il est pr notre activité. Pour n'être pas volontaire et libre, cette acti pas moins réelle, et elle se manifeste alors, sinon par la pers au moins par l'individualité. On s'en assure facilement par l' l'opinion; car l'opinion est une croyance qui varie d'un in l'autre, qui dépend des lumières et des dispositions de chacu semble appartenir en propre à celui qui l'adopte. Voici com peut se rendre compte de ce phénomène au moyen de l'anal chologique.

L'esprit, mis en présence d'une vérité éternelle, nécessair dente, n'est pas maître de l'accepter ou de la nier. Son conse n'est pas un instant douteux; il adhère sans trouble et sans h à cette vérité, comme à son propre bien; il s'y reconnaît et s plaît. Que l'esprit se soit mis en possession de la vérité par ur tion primitive et spontanée ou par voie de raisonnement, que s sentement ait été réfléchi ou irréfléchi, peu importe : du mom connaît une vérité en concevant qu'elle ne saurait être autrem la certitude, il sait. Cette connaissance est stable comme son de plus elle est impersonnelle, car elle s'est imposée fatalement notre intelligence, en y consentant, à suivi sa loi essentielle et selle, en sorte que toute intelligence, placée dans les mêmes co donnerait le même consentement. Pour tout homme, quels qu son caractère, ses inclinations et ses habitudes, il est et sera vrai, par exemple, que deux et deux font quatre, qu'il y a suprême, que la même chose ne peut pas à la fois être e

, etc. Mais il n'en est pas toujours ainsi. La vérité ne s'offre pas jours à nous avec cette irrésistible évidence, et alors une plus nde latitude est laissée à notre faculté individuelle de juger, d'af- ier et de nier. Lors donc que notre conviction n'est pas invinci- nent nécessaire en l'absence de toute preuve, ou bien en présence robabilités opposées et contradictoires; là où le doute, le combat rieur est possible, il arrive que l'âme, dans son impatience de con- re et de croire, se décide et prend parti, en quelque sorte, pour celle deux croyances qui répond le mieux à son instinct du vrai et du ı, ou même aux habitudes intellectuelles et morales qu'elle a con- tées. Ainsi se forme l'opinion qui préjuge et ne démontre pas, qui cipe sur la science et en usurpe souvent la place. C'est sur nos opi- ıs que nous réglons d'ordinaire notre conduite; peu à peu elles ètrent l'âme tout entière, deviennent une partie de nous-mêmes, un t distinctif de notre caractère. Plus l'effort a été grand et pénible r nous faire ces croyances hasardées et douteuses, pour conquérir e ombre de vérité, plus, ce semble, nous y tenons et nous y atta- ns. Un tel effort, on le comprend, est chose individuelle. Aussi l'o- ion, comme tout ce qui est individuel, est-elle sujette aux varia- ıs les plus étranges. Voulez-vous la définir : ne dites pas seule- ıt son auteur, dites encore le jour et l'heure où cette opinion fut sienne. Telle opinion qui est la nôtre aujourd'hui, ne l'était pas et ne le sera plus demain peut-être; et pourtant, chose étonnante, lueurs passagères qui n'éclairent point l'esprit, échauffent le cœur nt le privilége de le passionner. Tandis que les vérités premières ıs solides résultats de la science sont en dehors et au-dessus de e contestation, l'opinion est une source perpétuelle de querelles, luttes et de persécutions. La vérité absolue et la science auraient les le droit d'être intolérantes et de régner sans partage sur toute elligence; c'est, au contraire, l'ombre de la vérité qui règne; c'est inion trompeuse qui exclut et qui persécute. En vain les philoso- s, les amis trop rares de la raison et de la science ont-ils secoué le g de l'opinion, en vain l'ont-ils combattue comme un préjugé sou- ıt erroné, quelquefois barbare; l'opinion n'en demeure pas moins *la ne du monde*, et il est toujours utile de redire aux hommes cet aver- sement de Xénophane, l'antique fondateur de l'école d'Elée : L'homme ne sait rien; l'opinion étend sur tout son voile; »

. . . . Δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Sur l'opinion, voir surtout Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. Ier, 33; Kant, *Critique de la raison pure, Méthodologie*, et *Critique du ement*, t. II, p. 198 et suiv. de la trad. de M. Barni, et, dans ce tionnaire, le mot CERTITUDE. V.-K.

OPTIMISME. L'optimisme est cette doctrine qui, se fondant sur perfection infinie de Dieu, attribue à l'univers, son ouvrage, la plus nde perfection possible. La plupart des métaphysiciens et même théologiens ont reconnu que ce monde devait être le meilleur, quoi- ils n'aient point été d'accord sur le sens auquel il faut entendre cette

plus grande perfection possible de l'univers. L'optimisme,
moins développé, plus ou moins diversement interprété, s
dans presque toutes les grandes écoles de l'antiquité, et princip
dans l'Académie, dans le Portique et dans l'école d'Alexandrie
moyen âge, dans saint Anselme et saint Thomas. Mais c'est
temps modernes, au sein des écoles de Descartes et de Leibni
a reçu ses plus grands développements. Quoique partisan de la
d'indifférence, Descartes est optimiste. Il dit, dans la *quatriè*
ditation, qu'il est certain que Dieu veut toujours le meilleur,
pour juger de la perfection de l'univers, il faut juger l'ensemble
pas les détails. Malebranche approfondit cette même doctrin
faire le monde digne de Dieu, il croit devoir recourir à la t
chrétienne et invoquer le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire
d'une personne divine avec le monde. Hors de cette union, le
ne lui paraît plus qu'un monde profane, imparfait et indigne d
et par cette union seule, il se sanctifie, il se divinise et se conc
les perfections infinies de Dieu. Sauf ce point qui est propre
branche et celui de la perfectibilité de l'univers qui est propre
nitz, les *Entretiens sur la métaphysique* et les *Méditations ch*
présentent les plus grandes analogies avec les *Essais de théodi*
chant la doctrine de l'optimisme.

Mais, malgré l'autorité de tant de grands métaphysiciens,
l'autorité de la raison qui nous force de croire que Dieu, éta
verainement parfait, a dû faire le meilleur, l'optimisme demeu
yeux d'un grand nombre, couvert d'une sorte de ridicule. Vo
accablé de railleries et de sarcasmes devenus populaires. Qui
entendu tourner en dérision ce fameux principe, que « tou
mieux dans le meilleur des mondes possibles? » Qui ne l'a pas
répéter avec une amère ironie, et contre l'optimisme, et cont
vine Providence? Mais ce discrédit, presque populaire, n'att
les fausses interprétations par lesquelles trop souvent l'optimis
défiguré, et non pas l'optimisme lui-même. En effet, autan
misme bien entendu s'élève triomphant au-dessus de toutes le
ries des beaux esprits et de toutes les objections métaphysiques
l'optimisme mal entendu succombe ridiculement sous les c
démentis de l'expérience. Il y a un faux et un vrai opt
qu'il faut sévèrement distinguer l'un de l'autre. Abandonnons
mier aux répulsions du sens commun et au ridicule qu'il méri
tâchons d'élever l'autre à une hauteur où il soit à l'abri de t
atteintes.

Signalons d'abord trois fausses interprétations de ce princ
tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles. Les
entendu de chaque individu en particulier; les autres, non
individus, mais des espèces; non pas de tel ou tel homme,
l'humanité tout entière et du globe qu'elle habite; les autres
l'ont entendu de tout l'univers, mais de l'univers considéré
point du temps et seulement tel qu'il est dans son état actuel
trois sortes de faux optimismes plus ou moins grossières, plus c
en contradiction avec l'expérience et la raison.

La plus grossière de toutes est la première. Quel mépris n

:périence et de la raison pour prétendre que tout est
› monde au regard de chaque individu? Par quel so-
que tout est au mieux pour celui que la misère ou la
et pour cet homme de bien victime des méchants?
sorte d'optimisme n'est pas si rare ni si innocente
croire au premier abord. Déguisé sous la forme d'un
ensations entre les peines et les plaisirs du riche et
uissant et du faible, il jouit de la faveur des heureux
›eut être l'effet de ce système de compensations chi-
:es des victimes, et aperçus seulement par ceux qui
l sur leur misère, sinon d'établir faussement que tout
ır tous les individus et toutes les classes de la société,
nce, de protéger l'égoïsme des uns et consacrer la
s? La Bruyère fait justice, en quelques mots, de ce
isme : « On demande, dit-il dans le chapitre sur les
mparant ensemble les différentes conditions des hom-
:s, leurs avantages, on n'y remarquerait pas un mé-
ıèce de compensation de bien et de mal qui établirait
ité, ou qui ferait, du moins, que l'une ne serait guère
ıe l'autre. Celui qui est puissant, riche, et à qui il ne
ıt former cette question, mais il faut que ce soit un
ui la décide. »
st encore dans le faux quand il ne va pas au delà des
de l'humanité et au delà de notre petit monde. En
'a pas au mieux pour chaque individu, tout, non plus,
:ux pour les genres et les espèces; si tout ne va pas
haque homme, tout, non moins certainement, ne va
our l'humanité. Est-il besoin de dire de combien de
res l'humanité est affligée? Ne peut-elle donc désirer
ieur de force et d'intelligence? Ne s'accommoderait-
l'un printemps perpetuel que des feux du midi ou des
Est-ce la condition la meilleure pour les espèces vi-
globe, que la nécessité de se nourrir aux dépens les
? Malebranche a certainement raison de dire : « Si
ıvrages de Dieu uniquement par rapport à vous, vous
entôt contre la divine Providence. »
trouve des traces de cet optimisme chez des philoso-
et des naturalistes, qui n'ont pas reculé, pour le sou-
plus étranges sophismes et les plus bizarres subtilités.
'oit obligé de prouver que les prisons, les guerres, les
ɔrt, sont des biens et non des maux. Les guerres et
éviennent, selon lui, l'excès de la population; elles
lividu qu'elles frappent comme à l'espèce : car elles le
ıne mort prompte des maux et des infirmités de la
, la mort elle-même n'est pas un mal; elle est si peu
:s hommes s'assemblent dans leurs jours de fêtes pour
;pectacle. Voilà où conduit Plotin un optimisme mal

'me sur l'homme, le célèbre poëte anglais Pope me
encore davantage ce faux optimisme. Selon Voltaire,

Pope s'est inspiré de Leibnitz. S'il en est ainsi, Pope, pas Voltaire lui-même, n'a compris Leibnitz. En effet, pour justi timisme, il se condamne à prouver que tout est au mieux d petit monde. Partout le mal est, à ses yeux, compensé et rach bien. Le pauvre est heureux malgré sa pauvreté : dans les vi vin, le mendiant s'imagine être un roi, l'aveugle danse, l chante, et le sot est enchanté de lui-même. Pope va plus lo dans ce singulier optimisme : à le croire, les vices mêmes fauts des hommes sont pour le mieux, car ils tournent à l'av la société. Mais, cependant, ne vaudrait-il pas mieux qu'il y ce monde moins de méchants et plus de gens de bien ? Pope pe monde où il n'y aurait que des gens de bien ne vaudrait pas r ce monde mélangé de bons et de méchants, et il en donne gulière raison, que tous ces gens de bien ne pourraient pas s entre eux. C'en est assez pour faire apprécier le côté faible de l'optimisme de Pope.

Des naturalistes sont tombés dans la même erreur. Je cite lèbre naturaliste anglais contemporain, le docteur William Dans un ouvrage intitulé *de la Géologie et de la Minéra leurs rapports avec la théologie naturelle*, il entreprend de pr tout est au mieux dans notre globe, au regard de chacune vivantes qui l'habitent. Pour la défense de cet optimisme, il entraîné aux plus étranges assertions. On en jugera par quel tions : « La somme du bien-être s'est accrue pour tous les et en même temps celle du mal-être a diminué, par la création carnivores. » Tel est le titre d'un des chapitres de l'ouvrage. selon le docteur Buckland, sans les carnivores, que devien herbivores ? Exposés à toutes les douleurs de la maladie et à l tude d'une vieillesse dont aucune consolation et aucun se douciraient les souffrances, leur sort serait digne de pitié. I ment, par le bienfait d'une mort prompte, les carnivores vi préserver de tant de maux. Otez les carnivores, et le nombr bivores croissant indéfiniment, on ne verrait plus parmi eu êtres affamés, qu'enlèverait chaque jour par milliers la mo et cruelle de la faim. Mais la Providence n'a pas voulu qu ainsi : les malades, les estropiés, ceux qui dépassent le no par les prévisions providentielles, sont immédiatement dév mort, et, en même temps qu'ils sont délivrés des maux qui geaient, leurs cadavres servent de pâture aux carnivores, e vide qu'ils laissent augmente le bien-être de ceux de leur e survivent. Ainsi, selon le docteur Buckland, tout est au m toutes les races vivantes de ce monde, et les carnivores sont faiteurs des herbivores.

C'est seulement contre cet optimisme, mais non contre le misme, que peuvent porter les plaisanteries et les sarcasmes dans presque tous les ouvrages de Voltaire, et principaleme roman philosophique de *Candide* et dans le poëme sur le tre de terre de Lisbonne. Dans le roman de Candide sont mis en philosophe optimiste et son disciple, sur lesquels s'accumul les catastrophes, tous les plus fâcheux démentis que l'expéri

r à leur système. Mais, en dépit de toutes les misères et des plus infortunes, l'un et l'autre, avec une opiniâtreté comique, per- dans leur optimisme, et le docteur Pangloss ne continue pas l'enseigner à son disciple Candide : « Ceux qui ont avancé est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au

ndant il est incontestable que tout n'est pas au mieux pour e, lorsque, chassé du château du baron et enrôlé de force dans du roi des Bulgares, il reçoit quatre mille coups de verge qui uisent à implorer la mort comme une insigne faveur. Tout éga- t ne va pas au mieux pour le docteur Pangloss, lorsqu'il est par l'inquisition dans un auto-da-fé. Mais que prouvent contre l optimisme les infortunes de Pangloss et de Candide? Qui pré- ue tout soit au mieux pour l'un et pour l'autre? Assurément ce pas Leibnitz que Voltaire prétend réfuter. Ce qu'il y a de singu- 'est que Voltaire, qui fait si vivement la guerre à l'optimisme, -même optimiste, et même grossièrement optimiste, ne tenant mpte de la perfection infinie de Dieu. En effet, quand il traite sement la question du mal, il prétend ne pas trouver de meilleure se que celle-ci : Dieu ayant agi pour le mieux, ne peut agir t. « Toutes les sectes de philosophie ont échoué contre l'écueil il physique et du mal moral. Il ne reste que d'avouer que Dieu, agi pour le mieux, n'a pu agir mieux. Cette nécessité tranche les difficultés et finit toutes les disputes. Nous n'avons pas le de dire : tout est bien ; nous disons tout est le moins mal qu'il se it. »

in l'optimisme, même étendu à l'univers tout entier, sera encore ux optimisme, s'il ne s'applique qu'à l'univers tel qu'il est, c'est- à l'univers dans son degré actuel de perfection. Tel qu'il est llement, l'univers ne peut être ni la limite, ni la mesure du vrai isme. Si on l'entend de cette façon, on se met en contradiction l'idée de la perfection infinie de Dieu en limitant sa toute-puis- par un infranchissable degré de perfection. Comment répondre, ce système, à l'objection qu'il n'y a pas de meilleur, pas de maxi- de perfection, Dieu, en vertu de sa toute-puissance, pouvant urs, à un degré de perfection, en ajouter un autre? Telles sont les fausses interprétations par lesquelles l'optimisme a légitimement vé contre lui et les répugnances du sens commun, et les objec- des théologiens et des philosophes; mais le vrai optimisme phe là où succombe le faux optimisme. Déjà nous en avons donné en disant ce qu'il n'était pas; pour achever de le définir, nous s le considérer en lui-même et dire ce qu'il est.

us le dirons d'après la métaphysique de Leibnitz, dans laquelle de l'optimisme atteint son plus haut degré de vérité et de grandeur. développerons quelques points indiqués seulement par Leibnitz, et réfuterons les objections qui portent contre le principe fondamental ptimisme, que Dieu, en vertu de sa perfection infinie, fait toujours illeur. En nous représentant sous une forme réfléchie et successive e Dieu a vu intuitivement, résolu et exécuté de toute éternité, nitz nous fait en quelque sorte assister à ce qui dut se passer dans

les conseils de la sagesse infinie de Dieu au moment de la
Devant le Créateur ont comparu tous les plans de tous le
possibles, comme autant de candidats à l'existence. En vertu d
puissance, il pouvait indifféremment réaliser l'un ou l'autre ;
vertu de sa sagesse, il ne pouvait réaliser que le meilleur. Po
cerner entre tous il ne considère pas les détails, mais l'ens
son choix se fixe sur celui qui, toutes choses balancées, l'e
perfection sur tous les autres. Le monde dont nous faisons p
donc nécessairement, malgré toutes ses imperfections, le m
mondes possibles.

Mais nous avons ici à répondre aux récriminations de l'em
du sens commun vulgaire. Quoi ! ce monde si plein de mis
le meilleur des mondes possibles ! Notre faible intelligence
peine, en concevoir un autre où la part du mal serait réduit
telligence infinie de Dieu ne l'aurait pas pu ! Nous répond
Leibnitz : Assurément, Dieu pouvait concevoir et créer une
meilleure ; mais le monde dont cette humanité eût fait part
déré dans son ensemble, n'aurait pas été le meilleur des mo
le plan divin de l'univers toutes les parties se tiennent et s'
étroitement. L'univers, dit Leibnitz, est tout d'une pièce,
que l'Océan. Dieu ne pouvait donc rien changer à la conditi
manité, sans changer en même temps tout le reste, et, en co
sans choisir un autre monde qui eût été moins parfait dan
semble. Si Dieu, dans la création, n'avait eu, en effet, d'aut
l'humanité, peut-être faudrait-il convenir qu'il n'a pas fait p
son œuvre d'une sagesse souveraine. Mais, dans l'ensemble
l'humanité n'est qu'un détail, et la terre n'est qu'un atome
raison des mondes innombrables qui peuplent l'espace. Nos
tions et nos misères ne sont peut-être qu'un néant au prix
fection et du bonheur de tous ces autres mondes.

Ainsi étendu à l'univers entier, et rapporté non pas à l'h
clusivement, ni à notre monde, l'optimisme s'élève au-
objections tirées des imperfections et des misères de ce mo
il n'échappe pas encore au reproche d'incompatibilité ave
souveraine et la perfection infinie de Dieu. Selon quelques p
et quelques théologiens, au regard de Dieu il n'y a pas de
donc Dieu n'a pu choisir un meilleur quelconque entre tou
sibles, et l'optimisme n'est qu'une chimère. Fénelon dével
objection dans le huitième chapitre de la *Réfutation du s
P. Malebranche, sur la nature et sur la grâce*. Il juge inco
liberté infinie de Dieu avec cette loi du meilleur à laquelle
Malebranche, et il veut l'affranchir en démontrant que, pa
Dieu, il n'y a point de meilleur. En effet, tous les degrés de
finie, quoique inégaux entre eux, sont tous en une égale dis
avec la perfection infinie de Dieu, la distance entre le fini
étant infinie, et toutes les distances infinies étant nécessairem
les unes avec les autres. La sagesse de Dieu n'a donc pas e
pour préférer, dans la création de son ouvrage, tel ou tel
perfection à tel autre, puisque tous sont égaux par-devant
non-seulement Dieu ne doit pas toujours nécessairement p

ar, mais jamais il ne peut le produire, car, à tout degré de perfec-
rminée, il peut toujours en ajouter un autre en vertu de sa
ance. De la supériorité infinie de Dieu résulterait donc une
nce absolue à l'égard de tous les possibles, laquelle, selon
et Fénelon, serait l'indispensable condition de l'exercice de sa
souveraine. Cette doctrine ne diffère que par la forme de la
l'indifférence de Duns-Scot, et aboutit exactement aux mêmes
uences. En effet, entre l'optimisme et la liberté d'indifférence
us ses excès, il n'y a pas de milieu. S'il n'existe pas un meilleur
rd de la volonté divine, il suit rigoureusement qu'elle est indif-
e entre tous les motifs, et qu'elle peut également se décider pour
tre, en toute occasion. Donc, toute considération de cause finale,
e et de sagesse devra être absolument bannie non-seulement en
ue, mais encore en métaphysique, puisque rien ne nous assure
eu a préféré le plus sage au moins sage, et l'ordre au désordre.
ra croire qu'il a pu et qu'il peut encore faire précisément le con-
de tout ce qu'il a fait, changer le mal en bien et l'erreur en vérité.
es sur un décret mobile et arbitraire, toutes les vérités n'auront
ien de fixe et d'immuable, même ces vérités qui nous paraissent
absolues et qui sont les fondements nécessaires de toute science;
aura plus partout que scepticisme, désordre et confusion. Voilà
me nécessairement la négation du principe fondamental de l'op-
e. Cependant Bossuet et Fénelon n'osent aller jusque-là; ils
nt devant les conséquences de la liberté d'indifférence. Aussi
n ajoute-t-il dans le même chapitre : « Il est pourtant vrai que,
e choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déter-
que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais.
tre souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets
ntre eux, il n'en est pas moins sage; il voit cette inégalité de tous
ets finis entre eux, il voit leur inégalité par rapport à sa perfec-
finie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports
hacun peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le
ire.

s que Dieu tient compte dans ses déterminations de l'inégalité
jets finis entre eux, de leurs rapports à sa gloire, n'est-ce pas
r à l'optimisme, et déclarer en d'autres termes que Dieu suit
rs le meilleur? Que toutes les choses finies soient égales par-
t son infinité, il ne s'ensuit pas qu'elles cessent d'être inégales
es par rapport aux autres; et Dieu, en vertu de sa sagesse, doit
compte de cette inégalité. Mais, disent encore les adversaires de
nisme, où est le meilleur, même relatif aux choses, que Dieu ne
augmenter indéfiniment d'un degré nouveau de perfection? où
meilleur fixe et immobile auquel s'arrêteront la sagesse et
te-puissance de Dieu? La réponse à cette objection ne se trouve
ans l'idée de la perfectibilité indéfinie des choses, seul fondement
ai optimisme. Il est vrai que toute chose finie est indéfiniment
ptible de s'accroître en perfection, par le fait de la toute-puis-
de Dieu; il est vrai que notre raison ne peut concevoir l'exi-
e d'un maximum fixe et immobile de perfection, concentré dans
int quelconque du temps et de l'espace; de même que dans une

série de nombres elle ne peut en concevoir un au delà duquel ait pas un autre plus grand. Comment donc entendre ce m vue duquel Dieu se détermine? On ne peut le faire consist degré quelconque fixe et déterminé de perfection, mais dans la série indéfinie de tous les degrés possibles de perfec la suite et l'enchaînement constituent le plan de l'univers. En telle série ne limite pas la puissance divine, puisqu'elle ne point de degré suprême, point de terme au-dessus duquel i un autre. Tous ces degrés, réels ou possibles, sont contenus les uns dans les autres; ils s'engendrent réciproquement, et ble des termes de leur progression indéfinie est ce plan du n Dieu a choisi comme le meilleur de tous les plans possibles. Do que son ouvrage soit le meilleur des mondes, ou, pour mieux d qu'il est le meilleur des mondes, Dieu peut sans cesse y degré nouveau de perfection; non-seulement il le peut, mai et il le fera indéfiniment; et tous ces degrés de perfection étaient déjà compris, de toute éternité, dans le plan du m mondes. Tel est le meilleur, qui seul peut déterminer invin la volonté de Dieu sans limiter sa toute-puissance.

Ainsi, le vrai optimiste n'embrasse pas seulement l'ens êtres, mais la série indéfinie de toutes leurs évolutions. Le meilleur n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le mond sera un jour, mais le monde tel qu'il devient, et tel qu'il sans cesse dans la progression sans fin de ses développem ainsi que Leibnitz a entendu l'optimisme; c'est ainsi qu'i l'objection que nous venons de combattre, comme il l'indi qu'il ne le développe dans les passages suivants de ses *Essai dicée :*

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meill qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujour d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui jours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliq nivers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité futur infini. » (*Essais de Théodicée,* § 195.) Plus loin, il ex quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute future : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'i être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe l'univers, dans chaque partie du temps, ne soit pas le m se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux e si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis dre au meilleur d'un seul coup. » (*Essais de Théodicée,* § 2

La doctrine de Leibnitz sur la préexistence des âmes es plication du principe de la perfectibilité indéfinie de l'univ Leibnitz, ni les âmes humaines ne sont créées par Dieu a de chaque naissance, ni elles ne sont engendrées les unes p tres, mais toutes préexistent dans des germes qui font part du monde depuis l'origine des choses. Elles n'ont pas toujo qu'elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire des âmes humaines nables. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience,

š à l'état d'âmes sensitives, et enfin elles se sont élevées à la ité d'âmes raisonnables, sans aucune opération créatrice nouvelle a part de Dieu, mais en vertu d'évolutions naturelles et successives le germe, dès l'origine, avait été déposé en elles; si l'âme s'est nuellement développée, avant d'arriver à la condition d'âme hu- e et raisonnable, on peut induire qu'à partir de ce point elle doit ver encore par de nouvelles évolutions dans la série des êtres. ous trouvons aussi cette pensée indiquée dans Leibnitz (*Essais de dicée,* § 341) : « Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une ce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que . Il se peut même qu'avec le temps, le genre humain parvienne à plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer ntement. » Ainsi, Leibnitz ne sépare pas l'idée de l'optimisme de de la perfectibilité indéfinie des choses. On sait d'ailleurs quel i cette idée de la perfectibilité donnée par la raison rencontre dans e l'expérience nous atteste par rapport à notre petit monde. Sur ine de ce monde les minéraux ont précédé les animaux et les plan- Les plantes et les animaux n'ont apparu que successivement et un certain ordre, des êtres plus parfaits succédant sans cesse à êtres plus imparfaits. Le plus parfait de tous les êtres qui nous it connus, l'homme, a paru le dernier de tous. Voilà ce qui est it en éclatants caractères sur les couches de notre globe; et voilà ment l'expérience s'accorde avec la raison, qui nous force de croire te perfectibilité indéfinie, tout monde limité étant un monde indi- de Dieu.

ais qu'on ne se trompe pas sur le sens dans lequel nous en- ons ce développement successif des êtres. On peut, en effet, lui ier deux interprétations différentes, soit qu'on l'attribue à l'im- sance du Créateur à produire toutes choses simultanément dans ertain degré de perfection, soit qu'on l'attribue à un plan veilleux comprenant de toute éternité le germe de toutes les ations ultérieures des êtres. C'est dans le premier sens que ques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaxagore, ussi quelques naturalistes modernes, ont admis une formation essive des êtres. Mettre simultanément l'ordre et l'harmonie ein de la masse confuse des éléments primitifs, leur paraissait une e supérieure aux forces du premier moteur. Avons-nous besoin lire que cette théodicée grossière n'est pas la nôtre, et que nous oncevons pas ainsi la formation successive des êtres? Elle est le iltat d'un acte unique de la volonté du Créateur, et non le produit essif d'un effort continu ou de diverses créations. Le monde, tel qu'il é, tel qu'il est, tel qu'il sera, était contenu en germe dans le monde tel il est sorti des mains de Dieu. Entre l'hypothèse des créations suc- sives et la doctrine d'Anaximandre ou d'Anaxagore, existe une ite parenté, et l'une et l'autre sont également inconciliables avec erfection infinie de Dieu. En effet, dans cette hypothèse des créa- is successives, comment épargner à Dieu le reproche d'avoir bord créé le monde sans y déposer le germe de tout ce qui était essaire à son perfectionnement, et d'être obligé de se remettre plu- urs fois à l'ouvrage pour achever le plan de l'univers? Agissant

série de nombres elle ne peut en concevoir un au delà duquel ait pas un autre plus grand. Comment donc entendre ce m vue duquel Dieu se détermine? On ne peut le faire consist degré quelconque fixe et déterminé de perfection, mais s dans la série indéfinie de tous les degrés possibles de perfec la suite et l'enchaînement constituent le plan de l'univers. En telle série ne limite pas la puissance divine, puisqu'elle ne point de degré suprême, point de terme au-dessus duquel il un autre. Tous ces degrés, réels ou possibles, sont contenus les uns dans les autres; ils s'engendrent réciproquement, et ble des termes de leur progression indéfinie est ce plan du m Dieu a choisi comme le meilleur de tous les plans possibles. Do que son ouvrage soit le meilleur des mondes, ou, pour mieux d qu'il est le meilleur des mondes, Dieu peut sans cesse y a degré nouveau de perfection; non-seulement il le peut, mai et il le fera indéfiniment; et tous ces degrés de perfection étaient déjà compris, de toute éternité, dans le plan du me mondes. Tel est le meilleur, qui seul peut déterminer invin la volonté de Dieu sans limiter sa toute-puissance.

Ainsi, le vrai optimiste n'embrasse pas seulement l'ens êtres, mais la série indéfinie de toutes leurs évolutions. Le meilleur n'est pas le monde tel qu'il est, ni même le mond sera un jour, mais le monde tel qu'il devient, et tel qu'il sans cesse dans la progression sans fin de ses développem ainsi que Leibnitz a entendu l'optimisme; c'est ainsi qu'i l'objection que nous venons de combattre, comme il l'indi qu'il ne le développe dans les passages suivants de ses *Essai dicée :*

« Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meill qu'il n'y a point de créature parfaite, et qu'il est toujour d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce se dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui jours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliq nivers, lequel, se devant étendre par toute l'éternité futur infini. » (*Essais de Théodicée,* § 195.) Plus loin, il ex quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute future : « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'i être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe l'univers, dans chaque partie du temps, ne soit pas le m se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux e si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis dre au meilleur d'un seul coup. » (*Essais de Théodicée,* §

La doctrine de Leibnitz sur la préexistence des âmes e plication du principe de la perfectibilité indéfinie de l'univ Leibnitz, ni les âmes humaines ne sont créées par Dieu a de chaque naissance, ni elles ne sont engendrées les unes p tres, mais toutes préexistent dans des germes qui font part du monde depuis l'origine des choses. Elles n'ont pas toujo qu'elles sont aujourd'hui, c'est-à-dire des âmes humaines nables. D'abord dépourvues de sentiment et de conscience

é à l'état d'âmes sensitives, et enfin elles se sont élevées à la té d'âmes raisonnables, sans aucune opération créatrice nouvelle part de Dieu, mais en vertu d'évolutions naturelles et successives le germe, dès l'origine, avait été déposé en elles ; si l'âme s'est nuellement développée, avant d'arriver à la condition d'âme hu- e et raisonnable, on peut induire qu'à partir de ce point elle doit ser encore par de nouvelles évolutions dans la série des êtres. ous trouvons aussi cette pensée indiquée dans Leibnitz (*Essais de dicée*, § 341) : « Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une ce d'animaux fort ressemblants à l'homme qui soient plus parfaits que . Il se peut même qu'avec le temps, le genre humain parvienne à plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer entement. » Ainsi, Leibnitz ne sépare pas l'idée de l'optimisme de de la perfectibilité indéfinie des choses. On sait d'ailleurs quel i cette idée de la perfectibilité donnée par la raison rencontre dans ue l'expérience nous atteste par rapport à notre petit monde. Sur ène de ce monde les minéraux ont précédé les animaux et les plan- Les plantes et les animaux n'ont apparu que successivement et s un certain ordre, des êtres plus parfaits succédant sans cesse à êtres plus imparfaits. Le plus parfait de tous les êtres qui nous nt connus, l'homme, a paru le dernier de tous. Voilà ce qui est rit en éclatants caractères sur les couches de notre globe ; et voilà ment l'expérience s'accorde avec la raison, qui nous force de croire tte perfectibilité indéfinie, tout monde limité étant un monde indi- de Dieu.

ais qu'on ne se trompe pas sur le sens dans lequel nous en- dons ce développement successif des êtres. On peut, en effet, lui ner deux interprétations différentes, soit qu'on l'attribue à l'im- ssance du Créateur à produire toutes choses simultanément dans certain degré de perfection, soit qu'on l'attribue à un plan rveilleux comprenant de toute éternité le germe de toutes les lutions ultérieures des êtres. C'est dans le premier sens que lques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaxagore, aussi quelques naturalistes modernes, ont admis une formation cessive des êtres. Mettre simultanément l'ordre et l'harmonie sein de la masse confuse des éléments primitifs, leur paraissait une he supérieure aux forces du premier moteur. Avons-nous besoin dire que cette théodicée grossière n'est pas la nôtre, et que nous concevons pas ainsi la formation successive des êtres ? Elle est le ultat d'un acte unique de la volonté du Créateur, et non le produit ccessif d'un effort continu ou de diverses créations. Le monde, tel qu'il été, tel qu'il est, tel qu'il sera, était contenu en germe dans le monde tel 'il est sorti des mains de Dieu. Entre l'hypothèse des créations suc- ssives et la doctrine d'Anaximandre ou d'Anaxagore, existe une roite parenté, et l'une et l'autre sont également inconciliables avec perfection infinie de Dieu. En effet, dans cette hypothèse des créa- ons successives, comment épargner à Dieu le reproche d'avoir 'abord créé le monde sans y déposer le germe de tout ce qui était écessaire à son perfectionnement, et d'être obligé de se remettre plu- eurs fois à l'ouvrage pour achever le plan de l'univers ? Agissant

ainsi, il n'aurait pas agi par les voies les plus simples, et il n'a accompli que par plusieurs décrets successifs ce qu'il aurait pu par un seul acte de sa volonté.

Mais, à l'idée d'un perfectionnement successif des choses, on encore objecter que Dieu eût bien mieux témoigné sa puissance sagesse en créant tout d'abord les choses portées à leur plus degré possible de perfection. D'abord, on pourrait répondre, en tant cette hypothèse, par le double témoignage de l'expérience, nous montre un perfectionnement successif dans les choses de monde, et de la raison, qui repousse l'idée d'un degré définitif conque de perfection. Mais, même en l'admettant provisoirem pour la mettre en parallèle avec la doctrine du développement cessif des choses, on trouve qu'elle ne nous donne pas la plus idée possible de la puissance et de la sagesse du Créateur. En la création d'un germe contenant en puissance tout ce qui est, ce qui a été et tout ce qui sera, ne témoigne-t-elle pas d'une grande sagesse que la création simultanée de toutes choses dans degré fixe et immobile de perfection ? J'admire plus la création l'œuf d'où l'oiseau sortira, que la création immédiate de l'oiseau même. Dans l'oiseau, il n'y a que l'oiseau ; et dans l'œuf il y a, plus que l'oiseau, l'œuf lui-même, avec son admirable construct et avec une merveilleuse appropriation des moyens à la fin. Ai l'idée d'un développement successif et indéfini de l'univers non-se ment ne porte nulle atteinte à la perfection du Créateur, mais nous donne la plus haute idée que notre raison puisse concevoir. Aut vaut l'idée de l'optimisme, autant vaut l'idée de la perfectibilité définie ; ces deux idées sont inséparables l'une de l'autre. Sans l'op misme, il faut sacrifier la sagesse ou la puissance de Dieu et, s la perfectibilité indéfinie de l'univers, il faut sacrifier l'optimisme.

Résumons, en quelques mots, cette définition et cette défense vrai optimisme.

Souverainement sage en même temps que souverainement puiss Dieu ne peut pas ne pas faire le meilleur ; donc le monde, son ouvrag doit être le meilleur des mondes possibles. Mais ce meilleur, en duquel Dieu se détermine, c'est le meilleur au regard de l'ensem des choses et non des détails ; le meilleur au regard de l'univers, non de chaque monde ou de chaque espèce d'êtres ; c'est le meil leur, non par rapport à la création telle qu'elle est, mais telle q sans cesse elle devient, avec tous les progrès indéfinis dont ell contient le germe. Tout meilleur, fixe et immobile, est une born posée à la toute-puissance de Dieu ; un meilleur qu'aucun degré perfection, aucun degré de temps ou d'espace ne limite, est seul digne de Dieu.

Sur l'optimisme, on peut consulter : les *Entretiens métaphysiq* de Malebranche, les *Essais de Théodicée* de Leibnitz, la *Théologie na turelle* de Wolf, la *Lettre de Rousseau à Voltaire, en réponse à l'env du poëme sur le tremblement de terre de Lisbonne.* F. B.

ORBELLIS (*Nicolaus de*), qu'on appelle ailleurs *Nicolaus Dorbelli Nicolaus Dorbellus, Nicolaus Dorbellis* et *Nicolaus Orbellicus,* né dan

ajou vers la fin du xiv[e] siècle, mort en 1455, se signala par son › pour la doctrine de Duns-Scot. Il était franciscain, et il combattit, › titre, tout ce qu'on pouvait alléguer à l'avantage de la thèse domi- aine. Il faut le placer parmi les réalistes, à côté de François de May- is : outre qu'il existe une parfaite analogie entre leurs opinions, ils exposent de la même manière, avec le même goût pour les distinc- ns, et la même rudesse de langage.

Parmi les ouvrages de Nicolas de Orbellis, nous mentionnerons bord son commentaire sur les *Sentences*, dont voici le titre : *Egregia ientissimi doctoris magistri Nich. de Orbellis in quatuor Sententia- s libros expositio*, in-4°, Paris, Balligaut, 1498; Haguenau, 1503; is, 1511, 1517, 1520. Le nombre des éditions indique assez quel le succès de cet ouvrage : durant un siècle, il servit de manuel à te la jeunesse franciscaine. Quand on n'osait pas aborder du premier t les gloses ardues du Docteur subtil, on se préparait à cet exercice onté par l'étude de l'*excellent* abrégé donné par Nicolas de Or- lis.

Dans un avertissement qui précède cet ouvrage, nous lisons qu'avant l'entreprendre, le même docteur avait déjà réduit en *compendium* les ses de Duns-Scot sur la *Logique*, la *Physique* et l'*Ethique* d'Aristote. ns ne connaissons pas ses travaux sur la *Physique* et sur l'*Ethique*; ne se rencontrent à la Bibliothèque nationale ni parmi les livres primés, ni parmi les manuscrits. L'historien de l'ordre de Saint- ançois, Luc Wadding, nous atteste toutefois l'existence de ces rages. Il ajoute que les gloses abrégées sur l'*Ethique* ont été pu- ées à Bâle en 1503, et il inscrit, en outre, un catalogue des œuvres Nicolas de Orbellis, d'autres gloses sur les livres de l'*Ame*, des *Mé- res*, du *Ciel* et du *Monde*, de la *Métaphysique*. Nous n'avons pas lu as intérêt sa *Petite Somme* (*Sommula*) sur la *Logique*, imprimée 1489, à Venise, par Bernardin de Choris, dans un recueil in-folio i contient, en outre, les *Pas* de Mayronis, les *Trois principes* d'An- ha, les *Formalités* de Bonnet, et divers autres petits traités; en voici titre pompeux : *Excellentissimi viri, artium ac sacræ theologiæ pro- soris, eximii magistri Nicolai de Orbellis, secundum doctrinam ctoris subtilis Logica brevis, sed admodum utilis, super textum tri Hispani*. C'est là qu'il faut chercher les déclarations de Nicolas Orbellis sur les problèmes philosophiques. Il les fait sans détours, ns réserves, avec l'assurance d'un disciple qui, reproduisant les inions de son maître, croit fermement qu'il ne peut commettre au- ne erreur. Réaliste fervent, il néglige même de justifier ou de faire loir les formules employées dans son école; il ne discute pas, il en- igne. On le jugerait mal, toutefois, si on le comptait au nombre de s compilateurs vulgaires dont les œuvres indigestes ne provoquent l'un sentiment de répugnance. Doué d'un esprit fin, délié, pénétrant, icolas de Orbellis aurait été l'un des dictateurs de l'école, s'il avait eu us d'initiative. C'est, parmi les scotistes, un de ceux qu'on peut inter- ger avec le plus de profit. B. H.

ORDRE. Ce mot désigne l'intelligente distribution de toutes les rties d'une œuvre, la régularité du mouvement et la stabilité de ses

lois, enfin le rapport harmonieux entre les fins déterminées par l'org nisation d'un être et ses moyens d'y atteindre.

L'ordre éclate dans la nature entière, et l'observation nous le f découvrir chaque jour davantage. Pour les sciences physiques et nat relles, expliquer les phénomènes du monde extérieur, c'est simplem rapporter ces phénomènes à leur loi, ou rattacher cette loi à des l plus générales, c'est-à-dire faire rentrer dans l'ordre ce qui sembl s'en écarter. Dans le monde moral, classer les phénomènes de la co science, trouver les lois de leur naissance et de leur succession, c' encore rendre manifeste l'ordre caché sous la multiplicité et une conf sion apparente. Les problèmes humains d'une plus haute portée o aussi la manifestation de l'ordre pour objet. Chercher la fin assignée l'homme par la nature, le suivre à travers les droits et les devoirs la société, conclure de son état présent ses destinées ultérieures, c'e poursuivre, relativement à l'homme, l'accomplissement des lois mo rales qui constituent encore l'ordre aux yeux de la raison.

Si l'expérience nous manifeste l'ordre dans le monde à mesure que nous y pénétrons par l'observation, la conception de l'ordre ne tire pas pourtant son origine de l'expérience, mais elle la dépasse, elle la domine, elle lui sert de règle. Avant de rencontrer l'ordre, nous le concevons *à priori* et nécessairement. De là notre étonnement, quand nous voyons se produire un phénomène nouveau en dehors de toute loi connue. C'est un besoin pour notre intelligence de chercher quelle est sa loi; nous ne pouvons pas supposer qu'il n'en ait point. Nous ne pouvons croire au désordre; il ne prouve que notre ignorance, et les recherches les plus persévérantes sont inspirées par le désir de le faire disparaître successivement de la scène du monde.

Nous faisons rentrer dans la conception générale de l'ordre le principe des causes finales, qui souvent a guidé si heureusement la science dans la voie des grandes découvertes. Une organisation sans une fin en harmonie avec elle, une fin quelconque sans les moyens de l'atteindre, constitueraient, dans les êtres, un désordre que la raison ne peut souffrir. Dans la manifestation de l'ordre, le principe des causes finales trouve sa satisfaction.

La croyance innée à l'ordre nécessaire du monde est le fondement secret de toutes nos généralisations. Nous étendons avec confiance les résultats de nos observations sur une partie de la nature à la nature entière, parce que nous croyons fermement à la stabilité et à la généralité de ses lois.

Mais cette croyance a elle-même son fondement dans une croyance supérieure. Si la nature doit être partout soumise à des lois, si l'ordre doit régner dans le monde, c'est parce que le monde et la nature apparaissent à notre raison comme l'œuvre de Dieu. L'idée d'ordre est corrélative de celle d'intelligence; et comme nous ne pouvons concevoir l'Etre infini et parfait sans placer en lui une intelligence supérieure, infinie, nous ne pouvons, non plus, ne pas concevoir un ordre infini dans son œuvre. Cette nécessité de l'ordre dans le monde rattachée ainsi à son principe légitime, la perfection de son auteur n'est plus autre chose que la croyance naturelle de l'homme à la Providence.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici les conséquences de l'idée d'ordre

le est comme le couronnement des plus hautes idées de l'intelligence maine. L'ordre a été souvent considéré comme le terme suprême de lée de bien. Le bien pour l'homme, comme pour tous les autres es, est dans l'accomplissement de sa fin. Seulement, tandis que tous êtres connus de lui tendent à leur fin d'une manière fatale, servant euglément les desseins qui s'accomplissent en eux ou par eux, omme seul, capable de comprendre sa fin et la place qu'il occupe ns le plan de l'univers, peut travailler librement à réaliser, pour sa rt, l'ordre universel, dont il est un imperceptible élément. Dans cette re coopération de l'homme à la réalisation de l'ordre réside le bien ›ral. La science, dans son ensemble, a aussi l'ordre pour objet, isque chacune de ses découvertes tend sans cesse à le manifester vantage. Une théorie élevée y ramène également le beau. L'art a pour jet de fixer, dans des formes idéalisées, les types éternels de l'œuvre Dieu. Ainsi, dans l'ordre, le beau, le vrai et le bien se réunissent, , à ce sommet, l'art, la science et la morale aspirent à un but commun. G. V.

ORESME (Nicolas), né dans la basse Normandie, et, suivant uelques auteurs, dans le village d'Allemagne, près de Caen, fit ses remières études au collége de Navarre; et, après avoir été reçu docteur en théologie, il obtint la charge de grand maître dans cette maison oyale en 1356. Il fut ensuite archidiacre de Bayeux, trésorier de la ainte-Chapelle, et doyen du chapitre de Rouen. Dès l'année 1360, roi Jean l'avait donné pour précepteur à son fils. Il mourut évêque Bayeux le 11 juillet 1382. Nicolas Oresme ne peut être compté parmi s controversistes scolastiques : rien, du moins, ne prouve qu'il ait ris quelque part aux débats orageux de l'école, et plaidé pour ou contre niversel *a parte rei*. Cependant il rendit à la philosophie d'éminents rvices. Nous allons les rappeler en quelques mots, et rectifier, en ssant, les nombreuses erreurs que les bibliographes ont commises en blíant le catalogue de ses œuvres. On avait de son temps plusieurs aductions latines d'Aristote, faites sur l'arabe ou sur le grec; mais il en existait aucune traduction française. Charles V et ses conseillers vaient le latin, mais ils ne comprenaient pas cette langue, Oresme us le déclare, de manière à lire couramment les œuvres d'Aristote : roi le chargea donc de traduire en français, pour l'usage particulier es principaux officiers de la couronne, la *Politique* et les *Economiques*. Il commença la traduction de la *Politique* en 1378, et celle es *Economiques* en 1377. Elles furent imprimées l'une et l'autre en 489, chez Anthoine Vérard, en 2 vol. in-f°. M. Barthélemy Saint-Hilaire a reconnu qu'Oresme avait mis du sien dans ces traductions, a rendu pleine justice à son savoir, à son mérite : nous ne pouvons ue souscrire au jugement porté par un arbitre aussi compétent.— 'historien du collége de Navarre, le chanoine Jean de Launoy, n'a s connu la traduction très-libre faite par Oresme des livres du *Ciel* t du *Monde* : elle n'a pas été publiée, mais il en existe quatre manuscrits à la Bibliothèque nationale : trois dans l'ancien fonds français, n dans le fonds de Saint-Victor. Il a traduit, en outre, les *Remèdes de une et de l'autre fortune*, de François Pétrarque, ouvrage qui peut

être classé dans la philosophie morale, et le *Traité de l'espèr* *la sphère*. De Launoy mentionne une édition du *Traité de la* avec des indications insuffisantes, et que nous n'avons pu renc mais nous en connaissons divers manuscrits : la Bibliothèque n en possède quatre. — Parlons maintenant de ses ouvrages ori en laissant toutefois de côté ses traités théologiques, ses disco sermons et divers autres opuscules qui n'ont aucun rapport philosophie. C'était un mathématicien, un géomètre habile, beaucoup écrit sur la science des nombres et des lignes, moins t qu'on ne l'a supposé. De Launoy lui attribue d'abord un tr *configuratione qualitatum*, conservé, dit-il, dans la biblioth Saint-Victor, et un autre traité *De uniformitate et difformitat* *tionum*, qui se trouvait, sous un autre numéro, dans la même thèque. Nous avons consulté ces deux manuscrits; ils contien même ouvrage sous deux titres différents. Cet ouvrage, qui com par ces mots : *Quum imaginationem meam de uniformitate et* *mitate intentionum ordinare cœpissem*, est encore à la Bibli nationale, dans un recueil de l'ancien fonds du roi. Tous l blèmes que discute ici Nicolas Oresme sont des problèmes physi géométriques; ce terme, *intentio*, qui supporte, en scolastique, sens divers, signifie, dans ce petit traité, l'*étendue*. — De Lau signe, en outre, un traité *De proportionibus proportionum*, manuscrit se voyait, de son temps, à la bibliothèque de Saint- Nous ne le retrouvons plus. La Bibliothèque nationale n'en qu'un fragment, dans un recueil de l'ancien fonds du roi. Cet o a été imprimé, en 1505, in-f°, sous le titre de *Tractatus propo* *Nicolai Horen*, avec divers autres ouvrages de Bassano Po Thomas Bradwardin et de Blaise de Parme. Le même volume c en outre, le traité *De latitudinibus formarum*, dont la bibli du collége de Navarre avait un manuscrit. — Un traité d'Ores *proportionalitate motuum cœlestium*, existe manuscrit à la Bibli nationale, dans l'ancien fonds; nous avons lieu de croire que c'e vrage désigné sous le titre de *De proportione velocitatum in m* dans les anciens catalogues du collége de Navarre et des Augu Pont-Neuf. — Enfin, de Launoy compte au nombre des écrits par Nicolas Oresme, un traité *De instantibus*, que nous ne conn pas. — Parmi les ouvrages théologiques d'Oresme, il en est u lequel on rencontre quelques propositions philosophiques; c'e qui a pour titre *De communicatione idiomatum*; il a pour o justifier l'appropriation aux actes, aux mystères divins, des qui, dans l'usage ordinaire, expriment des choses tout à fait hu Ce traité n'a pas été imprimé, mais nous en connaissons qua nuscrits : un dans le fonds de Saint-Victor, trois dans le fonds d Rappelons enfin que Nicolas Oresme se montra l'un des plus tables ennemis des astrologues. L'étude des astres et de leurs m ments dans l'espace lui semblait, ainsi qu'il le déclare à la fin du *de l'espère*, tout à fait digne d'intéresser le philosophe; mais il dérait comme *impertinente*, comme *périlleuse quant à Dieu et au* toute conjecture des choses à venir fondée sur l'observation des mènes célestes. Il a composé, contre les astrologues, le *Livre de*

us, dont on désigne plusieurs manuscrits; une déclamation latine pour titre *Contra astrologos judiciarios*, dont le manuscrit est au de Saint-Victor, et un assez long traité en trois parties, qui ont rises par les bibliographes pour trois traités distincts : c'est le 9 des manuscrits de Saint-Victor. B. H.

RGANUM ou **ORGANON** [du grec ὄργανον, instrument]. C'est le par lequel on désigne la réunion de tous les ouvrages d'Aristote aitent de la logique, parce que la logique, dans l'école péripaté- ne, était considérée comme l'instrument de la science, et non le la science elle-même ou une de ses parties. Les ouvrages d'A- e que l'on comprend sous cette désignation sont au nombre de es *Catégories* (Κατηγορίαι), l'*Herméneia* (Περὶ ἑρμηνείας), ou traité proposition, les *Premiers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ πρότερα), les *ers Analytiques* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα), les *Topiques* (Τοπικά) et les *Ré- ons des Sophistes* (Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων). A ces divers ouvrages, it ajouter l'*Introduction de Porphyre aux Catégories* (Πορφυρίου γὴ περὶ τῶν πέντε φωνῶν), qui en est devenue inséparable.

logique d'Aristote eut une fortune sans exemple. Dès le second de l'ère chrétienne, elle était étudiée avec un égal respect dans les écoles grecques. Le néo-platonisme lui-même se fit toujours de la défendre et de la propager. Attaqué à la fois, à l'instant de ssance, par les philosophes païens et par les hérétiques, le chris- ne ne put pas s'en passer. Elle fut également honorée et ré- ie dans les écoles musulmanes, d'où elle passa chez les juifs. On uel rôle elle joua pendant le moyen âge, où elle était presque toute losophie, et réveilla peu à peu tous les problèmes philosophiques. , adoptée par la réforme religieuse du XVIe siècle, elle passa à rès tout entière dans les traités de logique des modernes.

ant au nom d'*Organum* qu'elle porte généralement, ce n'est pas stote qu'il en faut attribuer l'usage. Aristote avait dit, dans le ivre (question 5) de ses *Problèmes*, que la science est l'*instrument* ν) de l'intelligence, et dans le VIIIe livre (c. 14) de ses *Topiques*, 'est un utile *instrument* pour la science et la réflexion philoso- e de pouvoir discerner le pour et le contre de chaque question; amais il n'a attaché à ce mot le sens particulier qu'il a reçu depuis, nême remarque s'applique à ses successeurs. C'est au Ve siècle de ère, dans les classifications abrégées qu'Ammonius et Simplicius onnées des œuvres d'Aristote, qu'on voit rangés dans une classe cte les ouvrages appelés *Logiques* ou *Organiques* (Ὀργανικά). Un commentateur de la même époque, l'Arménien David, distingue nent, dans la science péripatéticienne, la partie *organique* de la théorique et de la partie pratique. Enfin, ce n'est guère que les commentateurs latins, au XVe siècle, que le mot *Organum* eul devint d'un usage habituel.

on, en voulant fonder une logique nouvelle, conserva le nom equel l'ancienne, c'est-à-dire la vraie, l'éternelle logique avait ac- nt d'autorité : de là le titre de *Novum Organum* donné à la seconde de l'*Instauratio magna*. Pour Bacon, comme pour les sectateurs tote, la logique ne fait donc point partie de la science, elle n'en

est que le moyen ou l'instrument. Cette pensée, exprimée sous diverses formes et à plusieurs reprises, n'est rendue nulle part d'une manière aussi élégante et aussi nette que dans le second aphorisme du premier livre : « La main désarmée et l'intelligence livrée à elle-même n'ont pas une grande puissance. Pour accomplir leur œuvre, il leur faut des instruments, que l'intelligence ne réclame pas moins que la main. Et comme les instruments de la main accélèrent ou règlent le mouvement, de même ceux de l'esprit ajoutent à l'intelligence ou la préservent des écarts. » Pour plus de détails, *voyez* ARISTOTE et LOGIQUE.

ORIGÈNE le chrétien appartient à cette période d'enfantement théologique qui suivit la prédication de l'Evangile. Les nouvelles notions sur Dieu et sur le monde, que contenait l'enseignement de Jésus-Christ, avaient besoin d'être développées, rédigées et constituées en corps de doctrine. De là ce long travail des siècles suivants sur les problèmes de la rédemption, de la Trinité, de la grâce, de l'Incarnation, etc. Ces dogmes n'apparurent d'abord que sous des formes obscures, confuses et, par conséquent, indécises. Origène est à peu près le premier qui comprit la nécessité d'en former un ensemble et de les systématiser; mais, pour accomplir cette œuvre laborieuse, le secours de la philosophie lui était indispensable. Profondément versé dans l'étude des anciens philosophes, il employa toute la puissance de son génie à concilier la double autorité de la foi et de la raison. C'est là ce qui lui donne un caractère à part, et ce qui fait son originalité dans l'histoire intellectuelle des premiers siècles de l'Eglise.

Né à Alexandrie vers l'an 185, de parents chrétiens, mais élevé dans l'étude des sciences grecques, Origène montra, dès son enfance, une vive intelligence. Comme on lui faisait apprendre par cœur des passages de l'Ecriture, il ne pouvait se contenter du sens littéral, et cherchait toujours une signification plus rélevée. Il eut pour maîtres saint Clément et saint Pantène, qui les premiers enseignèrent la philosophie chrétienne dans Alexandrie. Il fut initié par saint Clément au platonisme, et par saint Pantène au stoïcisme. Ce n'est pas lui, mais un autre Origène, Origène le païen (*voyez* ce nom), qui assista avec Plotin, Longin et Hérennius aux leçons d'Ammonius Saccas. Dans la persécution que l'empereur Septime Sévère dirigea contre les chrétiens à Alexandrie, Léonidas, père d'Origène, fut jeté en prison. Les prières de sa mère l'empêchèrent seules de courir lui-même au-devant du martyre : du moins, il y encouragea son père, qui le souffrit en l'an 202. Origène avait alors dix-sept ans. Pour soutenir sa mère et ses six frères, il se livra à l'enseignement de la grammaire. Le libre exercice du christianisme avait cessé dans Alexandrie. Saint Clément, menacé par les persécuteurs, s'était réfugié en Cappadoce. Les chrétiens, privés d'enseignement religieux, vinrent en foule autour du jeune maître, qui reprit ses études théologiques avec une ardeur nouvelle; il fit même plusieurs conversions éclatantes, et l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, l'établit, à peine âgé de vingt ans, dans la chaire de saint Clément et de saint Pantène. Alors commence pour lui une vie de labeur, d'activité intellectuelle et d'austérités. Préoccupé des fausses idées des Orientaux sur la réprobation du corps, il s'épuisait [illegible]

eûnes et de macérations ; enfin, pour dompter les tentations charnelles, l alla jusqu'à se mutiler de ses propres mains. Cet acte, dont il se reentit plus tard, mérite d'arrêter l'attention, non-seulement comme ource première de ses malheurs, et pour les graves conséquences qu'il ut sur toute sa vie, mais aussi comme témoignage de sa doctrine, dans aquelle le corps était regardé comme la prison de l'âme. Il reconnut lus tard que c'est par l'énergie de l'esprit lui-même que doit s'exercer ette lutte contre les sens ; c'est dans l'âme qu'il faut dompter les pasions, sans attenter au corps.

Origène avait tenu école pendant vingt-cinq ans, faisant tourner au rofit de l'étude son affranchissement des liens de la matière. D'imenses travaux furent le fruit de sa vaste érudition et de son esprit enyclopédique. Sur sa réputation, qui n'avait point d'égale dans tout Orient, Mammée, mère de l'empereur, avait voulu l'entendre, et elle fit venir d'Alexandrie à Antioche, escorté par une garde d'honneur. es innombrables écrits, dont une grande partie s'est perdue, peuvent re partagés en trois classes : 1° les travaux de critique, pour la déterination du texte des livres sacrés ; 2° les travaux d'herméneutique, a l'interprétation du texte ; 3° enfin les traités dogmatiques. Ses *lexaples*, édition de la Bible à six colonnes, sont le plus important de s ouvrages de la première classe : il y prit pour base le texte alexanrin des Septante. C'est d'après les *Hexaples* que saint Jérôme a écrit a traduction latine, qui est devenue le fond de la Vulgate ; mais aint Jérôme, dans sa compilation des *Hexaples*, s'est attaché de référence aux versions d'Aquila et de Symmaque, et montre peu de espect pour les Septante. Les commentaires d'Origène, sur les livres le la Bible, sont bien plus pour lui une occasion d'exposer sa théologie, ue de développer le sens réel des évangélistes et des prophètes. Ses xplications ne sont au fond qu'une série de violences ingénieuses, à 'aide desquelles il tire de ces écrivains la justification de sa propre ensée. C'est par ce procédé qu'il est parvenu à greffer son christiaisme sur la souche des doctrines judaïques. Parmi ses écrits dogmaiques, les deux principaux sont la *Défense du christianisme contre Celse*, et le traité Περὶ ἀρχῶν, *des Principes*, c'est-à-dire des fondements le la doctrine chrétienne.

Le traité *des Principes* est le plus important de tous les ouvrages 'Origène, pour l'étude de sa philosophie. C'est là qu'il s'efforce d'emrasser la doctrine chrétienne dans son ensemble, et de la fonder sur es principes généraux et scientifiques. Saint Pamphile le nommait officine des dogmes d'Origène. Il occupe dans la dogmatique le même ang que le traité *Contre Celse* dans l'apologétique. L'auteur y annonce ien l'esprit de son travail, qui consiste à rechercher la raison des réceptes moraux prêchés par les apôtres ; mais la majeure partie de ouvrage ne nous est parvenue que dans la traduction latine de ufin, qui en a altéré le texte dans les passages hardis, notamment ar la Trinité, pour le rendre plus orthodoxe. C'est là que se révèle le lan d'Origène (tentative audacieuse pour son temps !) de présenter les rincipes fondamentaux du christianisme dans un ensemble systémaque. Par cela même que cet essai avait quelque chose de hardi, peuttre fut-il prématuré. Ce fut, du moins, cet écrit qui attira à son au-

teur le reproche d'hérésie, et qui souleva contre lui tant d'inimitiés.

Le caractère le plus général de la doctrine d'Origène est dans la fusion qu'il travaille à opérer entre la philosophie antique et le christianisme. Entre tous les philosophes anciens, il vénère particulièrement Platon, chez lequel il trouve le dogme de la Trinité. Toutefois, en ce qui concerne les applications, il subordonne Platon même à Epictète, ce qui montre combien la pratique avait pour lui plus de prix que la théorie. Dans l'examen que nous ferons des doctrines d'Origène, nous aurons à constater plus d'une incohérence, plus d'une indécision sur les points essentiels; toutefois, nous nous attacherons à montrer l'enchaînement réel de toutes ses idées, d'accord en cela avec Bayle, qui dit : « On ne s'imagine pas ordinairement que les erreurs d'Origène aient quelque liaison; elles semblent être la production d'un esprit vague et irrégulier, mais elles coulent d'une même source : c'est un véritable système qui forme une chaîne de conséquences. »

Les adversaires d'Origène ont prétendu faire de lui le père des ariens, des macédoniens, des pélagiens, des eutychéens, c'est-à-dire de toutes les hérésies qui ont tour à tour divisé l'Eglise sur le Verbe, sur le Saint-Esprit, sur l'Incarnation, sur la chute personnelle, en un mot sur tout l'ensemble du dogme. Le vrai, dans tout cela, c'est que si, en effet, Origène n'a pas su fixer nettement le symbole de la foi chrétienne sur les dogmes de la Trinité, de la grâce et de l'Incarnation, ces dogmes, encore indécis à cette époque pour toute l'Eglise, n'étaient pas alors arrivés à leur point de maturité et à l'heure de leur développement. Il a fallu les travaux subséquents des Athanase, des saint Basile, des saint Augustin, des Cyrille, pour préparer une solution suffisamment précise de ces dogmes, qu'Origène n'avait fait qu'ébaucher.

Ainsi, Origène aspire à concilier la notion de l'unité inaltérable de Dieu, telle qu'elle se trouve dans Platon, avec l'idée de l'énergie, dans laquelle Aristote met l'essence de Dieu. La notion platonicienne est, selon lui, toute dans la notion de Dieu le Père; l'idée aristotélicienne est renfermée dans l'idée du Fils de Dieu. En même temps, Origène nous montre Dieu comme la substance qui pénètre le monde entier et vit de la même vie que l'âme raisonnable. Ritter remarque avec raison l'influence des idées stoïciennes sur cette partie de la doctrine d'Origène. Mais ce qui pénètre le monde, l'espace entier, ne peut être Dieu le Père, l'indivisible, dont la notion repousse tout rapport avec l'espace : ce doit être le Fils de Dieu, le Verbe divin. Il pénètre, il traverse la création entière, afin que tout le fini se développe et subsiste par lui. Le Verbe divin accomplit la création par ordre de Dieu. Origène doute parfois si le Verbe de Dieu est la vérité, dans la parfaite acception du mot, ou seulement une copie imparfaite de la vérité. Il se demande : la copie peut-elle être aussi parfaite que l'original? Il regarde le Fils comme l'image de la bonté du Père. Alors le Fils de Dieu n'est plus Dieu, mais un Dieu un être devenu Dieu par la communication de la divinité. Comme nous, le Verbe a continuellement besoin de la nourriture spirituelle du Père, qui seul est exempt de tout besoin, et se suffit à lui-même. De là il n'y a qu'un pas à conclure que le Père est plus grand que le Fils

ils plus grand que le Saint-Esprit. Cependant Origène s'arrête cette conclusion. Le Fils de Dieu se distingue des créatures, a seul qu'il ne laisse jamais le mal pénétrer en lui, qu'il habite s auprès de son Père, et qu'en le contemplant, il tient sa per- de toute éternité ; mais il a ceci de commun avec les créateurs, : possède tout bien, que parce que le bien lui est communiqué, y participe. On peut donc appliquer au Fils la proposition d'O- que le bien qui n'est bien que par communication, ne peut être ı par essence. De là une distance infiniment grande qui sépare le ır et son Fils; de là encore un penchant à considérer le Verbe de omme une simple créature.

e les idées contradictoires qui se manifestent dans la doctrine ne, il faut distinguer les unes qui sont essentielles au système, es seulement accidentelles, comme cela arrive dans les doc- dont le développement est encore incomplet. Les idées essen- ı la doctrine d'Origène devaient aboutir à reconnaître que la plé- la puissance entière de Dieu est dans le Fils de Dieu ; qu'il ne s être considéré comme créature, mais comme esprit créateur; it véritablement comme Dieu le Père ; qu'à ce titre seul il peut l'absolue vérité et communiquer l'essence divine. Pour lui, le it esprit pur, incorporel et insensible, il ne peut se composer ties, ni, par conséquent, être revêtu des propriétés de l'étendue. u de ce principe fondamental dans l'esprit d'Origène, ce ne peut 'accidentellement qu'il en est venu à dire que le Père est plus ue le Fils. Tout en admettant la divinité du Fils, il distingue onne du Fils de celle du Père ; mais cette distinction des deux ıes du Père et du Fils n'est pas pour lui une différence d'es- ui aille jusqu'à nier la divinité du Fils. Il admet à la fois la di- lu Verbe et sa personnalité ; il n'est donc pas arien. Comme à combattre Noétus, qui niait la réalité des personnes en Dieu, omme son successeur Sabellius, ne faisait du Fils et du Saint- que de simples vertus divines, il a naturellement plus insisté ersonnalité du Verbe que sur sa divinité. Mais les adversaires ne prétendent qu'il est allé jusqu'à professer que la substance est véritablement différente de celle du Père, auquel cas il se- llement le précurseur d'Arius, car il faudrait alors que cette ce, différente de celle du Père, eût été tirée du néant comme s créatures, et, par conséquent, que le Fils fût une créature aussi, enverse la Trinité de fond en comble. Il est à observer que, s premiers temps, le mot οὐσία, *substance*, employé par Ori- ı été synonyme d'ὑπόστασις, qui a fini par signifier *personne*. concile de Nicée qui a fixé le sens de ces mots. On sait que la orthodoxe est que le Fils, distinct du Père quant à la personne, , est identique avec le Père quant à la substance, οὐσία, il est Origène reconnaît que le Fils n'est pas tiré du néant, n'est pas ıture, ce qui suffit pour le séparer d'Arius. Toutefois, convenir ils est de la même substance que le Père n'est pas tout à fait e chose que reconnaître avec l'Eglise que le Père et le Fils *substantiels*, c'est-à-dire une seule et unique substance.

t au Saint-Esprit, Origène insiste encore bien moins sur sa

consubstantialité que sur celle du Fils. D'ailleurs, sur cette trois
personne de la Trinité, sa doctrine est fort incomplète, comme
des Pères de l'Eglise qui l'ont précédé. Néanmoins, il dit qu'on ne
sans blasphème le concevoir passant de l'ignorance à la science
les choses divines ne peuvent être conçues sous des rapports de te
De la manière dont Origène a envisagé le Verbe, dérive sa do
sur le monde et sur la création. Si Dieu s'est révélé pleinement pa
Verbe, il en résulte que Dieu doit être connu par ses œuvres, et
révèle que par elles (*des Principes*, liv. I, c. 6). Il emprunte à la ph
phie platonicienne cette manière d'envisager le Fils de Dieu, ou le
comme le monde intelligible ou l'idée exemplaire de toutes les
Cette vue n'est assurément pas facile à concilier avec la do
chrétienne, qui établit une différence essentielle entre le Créat
la création. Il en résulte des expressions qui se rapprochent
doctrine des émanations. Nulle part Origène n'admet d'une m
formelle le dogme des esprits sans corps : il ne conçoit les êtr
dehors de Dieu, qu'en relation avec la matière, c'est-à-dire enve
dans un corps. L'âme, invisible et incorporelle de sa nature, n
exister dans aucun lieu corporel, sans avoir besoin d'un corps a
prié à la nature de ce lieu. Il y a une harmonie nécessaire
l'organisation du corps et les conditions physiques de la région où
appelé à vivre. Ainsi, le ciel primitif étant supposé de la sub
éthérée la plus subtile, les corps qui s'y trouvaient ont dû être
sairement composés de cette même substance. Aussi Platon ense
que les corps des habitants de l'empyrée avaient été tirés par D
la substance du feu. Toute la théorie d'Origène, sur le perfectionn
des êtres, repose sur l'atténuation progressive des corps, à mesu
l'amour de Dieu s'accroît dans les âmes. Il semble donc que la m
se subtilisant de plus en plus, à mesure que la vie s'élève à un
supérieur, toute matière doit finir par s'évanouir. Il paraît n
hésité devant cette conclusion que parce qu'il lui semblait impossi
concevoir les existences particulières en dehors des conditions
matière. Ses opinions sur la réprobation de la matière le condu
à fonder l'établissement de la vie parfaite sur la destruction du
et par suite sur l'anéantissement de l'étendue, et par conséquent
mettre la confusion définitive de tous les êtres particuliers, réd
l'état spirituel dans le sein de Dieu.

C'est par la volonté libre que l'homme et les êtres raisonnal
distinguent des êtres inanimés, des plantes et des animaux dép
de raison. La notion de liberté, en vertu de laquelle l'homme a
culté d'acquiescer aux idées qui le sollicitent au bien, repose
doctrine stoïcienne, suivant laquelle nous avons le pouvoir d
servir au bien ou au mal les idées qui naissent en nous naturel
et nécessairement, de les approuver ou de les désapprouver.

Dans l'état primitif, tous les êtres sont parfaitement égaux, e
faitement heureux. Il en résulte que l'égalité, ou plutôt l'identi
la loi suprême de l'univers. C'est par le péché que s'introdui
l'univers la diversité; et cette diversité, quelque harmonie que l
vidence sache en tirer, n'est cependant en soi qu'une dégéné
La seule chose qui change dans l'univers, c'est l'état des cré

diversité de l'univers est l'effet du libre arbitre. Les créatures, ées entre deux voies, celle par laquelle on va à Dieu et celle par elle on s'en éloigne, sont maîtresses d'opter. De cette diversité des ix naît l'inégalité. Nous ne pouvons attribuer le mal à Dieu : nul raisonnable n'est destiné au mal et à la corruption. Dieu permet ial, mais il ne l'accomplit pas. On ne peut dériver le mal que de berté des êtres raisonnables. La volonté générale de faire le bien vient de Dieu; mais l'inclination particulière de la volonté tel ou tel acte, vers le bien ou le mal, dépend de nous. Notre rté nous vient de la grâce divine, qui veut laisser à l'homme la fa- de s'approprier ce qui lui est donné ; mais en même temps sub- toujours la possibilité de s'écarter du bien. De là vient la dé- ance des créatures. En conséquence de l'harmonie de toutes choses le monde, la déchéance des esprits influe sur le monde entier. s les esprits sont originairement de même nature et de même ce : leur différence résulte uniquement de ce qu'ils s'éloignent plus moins de Dieu, et sont plus ou moins livrés au mal. La différence corps dépend donc de la différence des esprits; ils sont plus ou ns lourds, plus ou moins opaques, en raison de la bonté ou de la versité des âmes auxquelles ils sont unis.

rigène reconnaît la nature spirituelle, même dans l'abaissement le profond de la créature libre : aussi ne peut-il pas absolument re- r au diable tout bien, toute raison, toute connaissance de la té. Le diable a commencé la chute des esprits; il les a séduits au , et il est tombé plus profondément qu'eux : cependant il participe ore à la liberté, et il est capable de retour au bien. Le genre hu- n est une réunion d'esprits déchus de la grandeur angélique, et gés par leurs fautes dans des corps grossiers. Ce dogme de la héance personnelle de tous les hommes est fondamental dans Ori- e, c'est la base de sa théorie de la vie; toutes les lois de son ème s'y rattachent.

ur les astres, il se rattache encore à la tradition grecque, qui les t pour des êtres vivants. Ce sont les anges de Dieu, déchus eux- nes, mais à un moindre degré que les esprits tombés jusqu'à la dition corporelle. Origène admet l'intervention continuelle des es dans les affaires humaines; la Providence n'opère en quelque e que par eux dans notre monde. L'archange Raphaël préside à ıédecine, Gabriel à la direction des guerres, Michel a le soin des res des hommes, un autre veille aux moissons, enfin un ange lien est attaché à chaque objet. C'est une sorte de résurrection de ıythologie antique, dans laquelle les anges sont purement et sim- nent substitués aux dieux. Malgré les progrès que le christianisme t fait faire à la théologie, les lois de la nature étaient encore peu nues : l'ordre admirable qui règne dans les phénomènes du monde ériel ne pouvait se concevoir que par l'intervention de certaines lligences déléguées spécialement à cet office. Mais ces intelligences ent-elles des dieux ou des enfants des dieux, comme l'enseignait le inisme; des émanations de l'unité suprême, comme l'entendaient platoniciens, en un mot des substances divines ? C'était le seul it que niaient les chrétiens. Ils se bornaient à superposer la con-

ception d'un Créateur universel à cette hiérarchie angéliqu
tendance mystique était commune à tout l'Orient, et génér
Alexandrie. Ce qui caractérise Origène, ce n'est donc pas d'a
mis, avec les philosophes et les gentils, l'existence de ces agen
térieux de la nature, sauf à n'en faire que des créatures; mai
soutenu que ce n'était pas de Dieu même que venait leur c
Selon lui, ce vaste enchaînement de puissances qui compose l
au lieu d'être l'effet des ordonnances du Créateur, n'est, comm
humain, qu'une conséquence des déterminations spontanée
verses créatures. Origène a plus d'hésitation sur ce qui con
anges des nations, et l'ange gardien de chaque homme. Ce
tations de l'Orient avaient pénétré jusque dans l'Evangile. L
des sur la vie de Jésus-Christ, particulièrement la chroniq
laire de saint Matthieu, nous le montrent occupé sans relâche
les démons du milieu des hommes. Il a fallu les progrès de
humaine, déterminés par le christianisme lui-même, pour en
cette hiérarchie intermédiaire des anges. Les découvertes de l
les ont éliminés de la nature physique; l'homme, à son tour,
Dieu en lui-même, et le trouvant au fond de sa conscience,
pulsés de la nature morale.

Dans le système d'Origène, le retour à Dieu est le bu
toutes les créatures. C'est seulement dans la science de Dieu,
cipe éternel de toutes choses, que réside la connaissance ac
laquelle nous aspirons. L'égalité originelle de tous les esprits
stitution divine et éternelle; mais elle ne se trouve qu'au
départ et au terme d'arrivée. La connaissance de Dieu doit
nous unir à lui : car connaître, c'est être uni à l'objet conn
plongé dans la vie des sens s'unit à la matière : ainsi les êtr
nables qui tournent leurs regards vers Dieu, et qui viven
contemplation, sont adhérents à lui. Après la destruction
par le feu, l'univers reviendra à sa constitution primitive. L
ment du système est le dogme de la résurrection universelle
habilitation de tous les êtres, par la suite des temps. En c
tout est rappelé à la sainteté et à la béatitude, même le dia
à la vertu de Jésus-Christ, ce qui rendait le diable mauvais s
et il ne reste plus que le fond de cette créature, œuvre d
pure comme les anges.

Il paraît que ce fut surtout ce dogme de la réhabilitation
qui attira à Origène les anathèmes lancés contre lui. A l'espèce
phe dont il fut l'objet dans son voyage à Antioche, où l'av
Mammée, la mère de l'empereur, succéda tout à coup un
éclata contre lui, et le força de fuir d'Alexandrie sans ret
peine à comprendre d'abord l'animosité avec laquelle Démé
évêque d'Alexandrie, qui avait précédemment entouré O
tant de faveur, finit par le persécuter. Origène avait fait u
en Achaïe, pour en pacifier les églises désolées par l'hérésie
par Césarée, il avait été ordonné prêtre par son ami Théotist
de cette ville, et par l'évêque de Jérusalem. A cette nouvelle
d'Alexandrie s'emporte; il attaque l'ordination de Césarée,
nulle, réunit un concile des évêques d'Egypte, et y fait c

ène; puis il le frappe d'interdiction et l'exile d'Alexandrie. Un nd concile casse l'ordination d'Origène et l'excommunie. Il s'était gié à Césarée. Là commence pour lui une période de malheurs et ersécutions. Démétrius mourut l'année même de la condamnation. aclas, qui le remplaça comme évêque d'Alexandrie, et qui avait 'ami de jeunesse d'Origène, maintint les rigueurs de Démétrius re lui, pendant quinze ans qu'il fût évêque. Après Héraclas, ys qui lui succède, également ami d'Origène, n'ose le rappeler 'exil. Il fallait que sous le premier fait de discipline il y eût une roverse théologique, pour que toute l'Eglise d'Egypte, soutenue Eglise de Rome et de toutes celles de l'Occident, aient sévi contre ce ne peut être que la nouveauté des dogmes professés par Ori- ; et cette guerre de dogmes dura plus de trois siècles. Origène ésentait, en effet, le christianisme systématisé par l'école de Platon ; étrius, le christianisme de l'école juive de saint Marc. Les deux mes ne pouvaient tarder à entrer en lutte. Démétrius dut être dalisé de la consécration d'Origène, au moment même où l'Eglise nençait à s'alarmer de ses nouveautés. Il était donc naturel que ise de Rome, qui se rattachait à saint Pierre, fît cause commune l'Eglise d'Alexandrie, héritière de saint Marc. Démétrius alléguait 'humanité était outragée dans Origène. Pour que l'anathème ait lancé contre un homme aussi grand dans la chrétienté que t Origène, et qu'on ait annulé sa consécration, il fallait que le fût en effet bien grave. Tout l'Occident se souleva contre le mu- Il y a à dire que la gloire d'Origène n'était pas aussi vivante en lent qu'en Orient : si l'Orient était la patrie du dogme, l'Occident le gardien de la discipline. Plus tard, le concile de Nicée rédi- in canon spécial, pour déclarer l'intégrité sexuelle nécessaire à ination régulière. Cette mutilation, qui dans Origène était comme mbole de sa doctrine sur la réprobation de la forme corporelle, it être condamnée comme base de son système. De là au ie de la réhabilitation de Satan, qui en forme la partie cosmo- ne, l'affinité n'est pas difficile à saisir : car, si nous sommes frappés d'une déchéance personnelle, tous précipités du ciel par de nos crimes, tous mauvais anges, il y aurait inconséquence que la rédemption opérée par la charité du Christ ne s'étendît le nous à nos frères de l'enfer. L'anathème lancé contre l'un des ies devait donc s'étendre nécessairement à l'autre.

igène passa quelque temps à Athènes, et le reste de ses jours à rée et à Tyr. Il vécut encore vingt-trois ans, poursuivant le oppement de ses idées, mais n'ayant plus d'école. Son autorité, e en Occident, ne fit que croître en Orient : il était l'oracle de alestine, de la Phénicie, de la Cappadoce, de l'Arabie, de aïe même. Il était en Palestine, quand la persécution de Dé- y éclata : il fut une des premières victimes. Jeté dans un it, les fers aux pieds et au cou, à soixante-neuf ans, il ré- courageusement aux tortures; mais il en resta estropié, et ut à Tyr, peu après sa délivrance, en 255, dans sa soixante et ne année.

peut voir dans la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, t. VI, p. 216,

les différentes éditions des ouvrages d'Origène. Nous indiquons parti lièrement celle dans laquelle Huet publia, en grec et en latin, les *Co mentaires d'Origène sur toute l'Ecriture*, avec une introduction p cieuse sur la vie, la doctrine et les écrits d'Origène, 2 vol. in Rouen, 1685. L'édition grecque de Paris, 4 vol. in-f°, 1759, p tenir lieu de toutes les autres. — Le meilleur travail qu'on puisse c sulter sur la philosophie d'Origène est celui de Ritter, dans sa *Stat que* ou *Philosophie des Pères de l'Eglise*, qui fait suite à son *H toire de la philosophie*. A...D.

ORIGÈNE le païen, qu'il ne faut pas confondre avec le doct de l'Eglise, mort plusieurs années avant lui (*voyez* l'article précéde florissait à Alexandrie vers le milieu du IIIe siècle de notre ère, so règne de l'empereur Gallien. Il suivit, avec Hérennius, Longi Plotin, les leçons d'Ammonius Saccas. On connaît l'engagement q avaient pris tous les quatre de ne rien publier, afin de conserver le ractère traditionnel de l'enseignement de leur maître. Mais Heren ayant le premier manqué à sa parole, Origène se crut dispensé de g der la sienne, et les deux autres imitèrent son exemple. Des li publiés par Origène il ne nous reste plus rien que les titres. N savons qu'ils étaient au nombre de deux : le premier avait pour o les génies ou les démons (Περὶ δαιμόνων); le second, adressé à l'em reur Gallien, portait cette inscription singulière : Ὅτι μόνος ποιητὴς σιλεύς. Les critiques se sont partagés sur le sens de ces mots. Selo uns, il faut les prendre à la lettre et ne voir dans l'ouvrage d'Ori qu'une basse adulation ayant pour but de prouver que l'empe (βασιλεύς), qui avait en effet composé quelques vers, était le seul p ou le poëte par excellence. Mais rien ne nous autorise à admettre explication, qui transforme le philosophe en critique, le disciple au d'Ammonius en courtisan, et fait juger une méchante pièce de latins par un Grec, admirateur passionné d'Homère. Un autre sup qu'Origène, se posant en adversaire de Plotin et des adeptes philosophe, qui reconnaissaient un principe supérieur à l'intellig voulait démontrer que l'intelligence seule a créé le monde et le verne après l'avoir créé. Il propose, en conséquence, la leçon vante : Ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ βασιλεύς. Cette conjecture de Ruhnken *sertatio de vita et scriptis Longini*, Leyde, in-8°, 1776), qu plus vraisemblable, n'est pas plus vraie. Creuzer (*Adnotation vitam Plotini*, p. 52) n'a aucune peine à démontrer qu'elle a c elle tous les manuscrits. Il imagine qu'Origène a écrit son livr contre les gnostiques, ou contre Numénius, qui admettaient plus créateurs. Ce dernier point pourrait être contesté à son tour; m est établi par le témoignage de Proclus qu'Origène ne reconna pour principe des choses que l'intelligence. C'est à elle, très-cert ment, que s'applique le nom de *roi*, sous lequel les alexandrin général, ont continué de désigner la cause de l'univers. Outre les ouvrages dont nous venons de parler, il paraît qu'Origène avait un commentaire sur le *Timée* ou sur le préambule du *Timée*. Pr le cite, et la seule conséquence que nous puissions tirer de ces citat c'est qu'Origène ne voyait dans l'*Atlantide* qu'une description al

... de la guerre des bons et des mauvais génies, et qu'il expliquait ... une influence astronomique la supériorité intellectuelle des habi... d'Athènes. Enfin, c'est aussi par Proclus que nous connaissons ... culte passionné pour Homère. Il nous est représenté criant et ...chauffant contre Platon pendant trois jours, pour avoir chassé Ho...re de sa *République*.

...oyez J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, p. 44 et ... — Le même, *du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, ...78. — Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, ...354-55. X.

...RPHÉE. On regarde ordinairement Orphée comme le poëte le ... célèbre des temps antéhomériques. Mais qu'est-ce que cet Orphée? ...t-il admettre tout ce que la tradition nous rapporte à son égard? ...-ce lui, en effet, qui a créé la mythologie grecque? Toutes ces ...tions, en l'absence de documents authentiques, ne peuvent se ré...re que par des hypothèses. Les anciens eux-mêmes, qui, plus près ... source, auraient pu y remonter plus facilement et plus sûrement ... nous, étaient déjà fort divisés d'opinions sur ce sujet. Ceux qui ...t l'existence d'Orphée, s'appuient pour combattre la tradition sur un ...age de l'*Odyssée* (liv. XII, v. 70), où Homère parlant du navire Argo, ...rappelle pas le nom du poëte de la Thrace; ils s'appuient encore ... le silence, non moins étrange, d'Hésiode. Sans combattre directe...t cette opinion, qui était celle d'Aristote (*voyez* Cicéron, *de Natura ...rum*, lib. I, c. 38), de Josèphe (*Contre Apion*), et qui paraît même ...été celle d'Hérodote (liv. II, c. 23); sans prétendre à déterminer l'épo... où vécut Orphée, on peut admettre qu'il exista dans la haute anti...té un poëte de ce nom. Aristote lui-même reconnaît qu'il a existé ...rès-anciens théologiens, qui avaient exposé en vers le naturalisme ...ropomorphique des anciens Grecs : ce sont probablement ces ...nes primitifs dont les ouvrages ont été par complaisance attribués ...rphée et à Musée son contemporain.

...ais que sont devenus ces poëmes? A cet égard, il n'y avait pas de ...te : les anciens étaient unanimes pour reconnaître qu'ils s'étaient ...dus; mais on ne sait à quelle époque. Ce n'est qu'au temps où Pi...rate faisait rassembler les anciens monuments de la littérature hel...ique, que l'on commence à parler des ouvrages d'Orphée. Car Eu...s de Corinthe (que l'on place au VII[e] siècle avant l'ère chrétienne) ...e citait pas encore. Ibycus, qui le premier en fait mention, n'est ... lui-même notoirement antérieur à Pisistrate. Onomacrite, un des ...nts chargés par le tyran d'Athènes du grand travail de rédaction ... poëmes homériques, était généralement regardé comme le fabrica... des poésies qu'il s'était plu à mettre sous le nom d'Orphée; sans ...te pour doter son pays de poésies, qui parussent antérieures à celles ...omère. A la même époque, les pythagoriciens refaisaient, à leur ...e, les œuvres orphiques. Le nom d'Orphée était donc alors bien ...sant et bien magique, pour que l'on crût augmenter l'autorité ... doctrine en la mettant sous ce nom. Nous avons de nombreux ...gnages sur les falsifications pythagoriciennes. Hérodote (liv. II, ...) montre la confusion qui existe entre les doctrines orphiques et les

doctrines égyptiennes apportées et professées en Grèce par Pyt
Ion le Tragique, dans Diogène Laërce, (liv. VIII, c. 8), attribue l
position de quelques poésies d'Orphée à Pythagore ; si le maîtr
donné l'exemple de telles falsifications, ses disciples pouvaient
sans scrupule, et ils l'imitèrent. Aristote, dont Cicéron nous
servé l'opinion (*de Natura deorum*, lib. I, c. 38), regardait le
goricien Cercorps comme l'auteur de poésies orphiques. Brontir
autre pythagoricien, est accusé de contrefaçons analogues. Les
écoles philosophiques ne voulurent pas laisser les pythagoricie
ploiter seuls, en quelque sorte, le nom d'Orphée; et, chose
lière! ce furent les stoïciens, dont le rigorisme en morale était s
si outré, qui entreprirent d'enlever aux pythagoriciens le mono
ces fabrications. Chrysippe (Cicéron, *de Natura deorum*, lib. I
voulant donner à ses opinions l'autorité d'un nom vénéré, comp
exprès des poëmes qu'il publia pour des poëmes orphiques
n'avons rien conservé de ces singulières compositions ; il faut
gretter, car il eût été curieux de voir le stoïcisme ainsi revêt
poésie des temps homériques.

L'antiquité ne paraît pas s'être jamais laissé tromper par to
fraudes. Nous avons vu l'opinion d'Aristote ; quant à Platon, il
lontiers Orphée, il dit même dans le *Protagoras*, en par
l'ancienneté du métier de sophiste, qu'Orphée cachait ce métier
nom d'initiateur et de devin; mais il ne faut pas attacher à ces
gnages, quelquefois ironiques, plus de valeur qu'ils n'en ont
déduire que Platon croyait à l'authenticité des œuvres orphiq
de son temps avaient cours par le monde. Nous pensons sur ce
avec M. Lobeck, que Platon cite Orphée, *non ad fidem dictor*
orationis illustrandæ causa.

Des nombreuses poésies orphiques fabriquées avant le christi
il ne reste que les titres et quelques rares fragments. Mais ce
mêmes offrent une variété intéressante : *Anémoscopie* ou *Traité*
vents; — *Argoliques;* — *Argonautiques;* — *Astronomiques;* —
ques; — *Traité sur les plantes;* — *Georgiques;* — *Sur Jupiter et*
— *Les périodes de douze années* (Δωδεκαετηρίδες) ; — des épigr
ou poésies légères; — une Théogonie, — un poëme sur Cybèle
Bacchus; — un autre sur les sacrifices; — des discours sacrés;
traité sur l'habillement des dieux ; — *la Descente aux enfers*,
Changements du monde; — *les Corybantes;* — un poëme intitulé
— *les Lithiques;* — *Mythologie;* — un poëme sur les mots (Ὀνομα
— *les Serments d'Orphée;* — *le Voile et le Filet* (Πέπλος καὶ Δίκτυ
Tremblements de terre; — *la Sphère;* — un poëme en action de
(Σωτήρια); — *Mystères;* — *les Trois victoires* (poëme) ; — des hy

Quant aux poëmes orphiques : qui nous restent en entier, ces
poëme des *Argonautiques*, des *Hymnes* et un poëme sur les pierr
titulé *Lithiques*. Trois hypothèses se présentent à nous sur l'épo
leur composition. Ou elles sont authentiques, ou elles ont été fabr
dans les anciennes écoles grecques, ou enfin elles ont été compo
une époque postérieure.

On ne peut pas les attribuer à l'Orphée antéhomérique de la
tion : d'abord elles ne sont citées par aucun auteur des temps classi

suite le dialecte qui y domine est le dialecte alexandrin, et l'on y rencontre même certaines locutions d'une époque encore plus moderne; quelques expressions seulement et quelques tours révèlent l'imitation des anciens poëtes. La composition des *Argonautiques* fournit aussi des arguments contre l'antiquité de ces poésies. Si Orphée en était l'auteur, il n'aurait pas constamment parlé de lui. Celui qui a composé ce poëme semble fort préoccupé de cette idée, que l'on ne verra pas volontiers en lui le vieux poëte thrace : il a pensé qu'en faisant parler Orphée à la première personne, en lui faisant dire plusieurs fois qu'il était descendu aux enfers, etc., il tromperait plus facilement ses lecteurs, et c'est justement ce qui aujourd'hui empêche l'illusion. Quant aux hymnes, elles ne sont pas plus authentiques : en effet, on y trouve la mention de dieux qui n'étaient pas connus des premiers Grecs et qui paraissent pour la première fois dans des poëtes de beaucoup postérieurs à l'époque où l'on place l'existence d'Orphée; on y trouve, par exemple, le nom de Priape, inconnu d'Hésiode (Strabon, liv. XIII, c. 588); des Pans, « qu'Homère a le premier introduits dans la poésie » (Pausanias, liv. VIII, c. 37); des Furies, déjà qualifiées ὀφιοπλόκαμοι; tandis qu'Eschyle passait pour être l'inventeur de cette chevelure de serpents (Pausanias, liv. I, c. 28) que, depuis, les poëtes et les artistes leur ont souvent donnée. Ni les *Argonautiques*, ni les *Hymnes* ne peuvent donc être attribués à Orphée. Il en est de même du poëme sur les pierres, car il renferme des allusions évidentes au mysticisme théurgique des néo-platoniciens. Aucun, d'ailleurs, de ces divers poëmes ne rappelle la philosophie de Pythagore, ni celle des stoïciens. Reste donc à placer leur fabrication dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, à l'époque où furent aussi composées les œuvres du faux Hermès Trismégiste (*voyez* ce mot), et une grande partie des prédictions en vers attribuées aux sibylles. Avant la découverte de l'imprimerie, les luttes philosophiques et religieuses ont souvent fait éclore de ces livres apocryphes, qui surprenaient la bonne foi des moins habiles, et dont la critique n'a pu que tardivement signaler la véritable origine. Pour ce qui est des *Lithiques*, il ne peut y avoir le moindre doute; elles ont été écrites dans un temps où le paganisme était attaqué par l'incrédulité, et où la magie était réputée un crime; en effet, le poëte dit (v. 67 et suiv.) : « Le mépris et la haine de tous les hommes s'attachent à celui que la foule nomme magicien. » Il se plaint aussi de voir les autels des dieux abandonnés. Or, la magie n'a commencé à être un crime capital que sous Constantin, précisément à l'époque où l'on désertait en foule les autels païens. Il est parlé dans ce poëme de pierres inconnues à Théophraste, à Pline, à Dioscoride et à Galien; ce qui fait supposer que le poëte vivait après tous ces auteurs. Bien plus, Proclus et ses disciples ne citent pas encore un seul vers de notre collection orphique, quoique les doctrines qui y sont exposées fussent très-conformes, en général, aux idées alexandrines; d'où l'on peut conclure que, si tous ces poëmes existaient alors, du moins ils n'étaient guère répandus dans le monde savant. Quoi qu'il en soit, un fait reste acquis aujourd'hui à l'histoire : si jamais il y eut des poëmes orphiques contenant l'exposé des doctrines primitives du paganisme, ces poëmes sont perdus, et ceux qui nous restent aujour-

d'hui sous ce nom appartiennent à l'époque où le paganisme expir tentait un dernier effort pour se régénérer sous les attaques, triomphantes, de la religion chrétienne. — Consulter, pour plus détails sur ce sujet, Lobeck, *Aglaophamus* (Kœnigsberg, 182 Hermann, *Orphica* (Leipzig, 1805); Tyrwhitt, *Præfatio ad Lith* (Londres, 1781); Ouvaroff, *Ueber das homerische Zeitalter*, dans *Etudes de philologie et de critique* (Saint-Pétersbourg, 1843); Bo *Quæstiones de antiquissima carminum orphicorum ætate* (Gœtt gue, 1838). E. E.

OSWALD (James), philosophe écossais, vécut dans la secon moitié du XVIII[e] siècle. Il se rattache immédiatement à Reid, dont développa la doctrine philosophique dans un ouvrage intitulé : *Ap au sens commun en faveur de la religion* (Appeal to common sense behalf of religion). Edimbourg, 1766-1772.

Le but qu'il se propose est l'apologie du christianisme; et, pour arriver, il s'occupe de restituer d'abord l'autorité des vérités moral et religieuses qu'avait si fortement ébranlées le scepticisme de Hum La prétention de vouloir tout expliquer, tout démontrer, voilà qu est, suivant Oswald, le vice radical de la philosophie de tous les tem Au lieu de s'en tenir aux lumières naturelles de la raison, les phil sophes anciens et modernes se sont perdus dans des spéculations av tureuses sur la nature de l'être, la valeur ontologique des idées, autres problèmes tout aussi indifférents aux véritables intérêts et à félicité de l'homme. Ils sont allés chercher bien loin ce qui est p d'eux et en eux-mêmes, la croyance invincible à la réalité du mon extérieur, à l'existence de l'âme et à celle de Dieu. Aussi de toutes c discussions chimériques ne sont sortis et ne pouvaient sortir que doute et l'incrédulité. Le matérialisme, l'idéalisme, le scepticisme, succèdent avec une désespérante régularité dans l'histoire; et quant rares systèmes que pourrait accepter la foi du genre humain, ils s embarrassés d'un tel appareil de démonstrations et de formules, qu nuisent plutôt qu'ils ne servent à la défense et à la propagation de vérité. Quel moyen reste-t-il donc d'échapper à d'aussi tristes cons quences? Il faut, répond Oswald, en finir avec toutes ces ambitieu recherches qu'on a décorées du beau nom de métaphysique, et s'att cher fermement aux seules données du sens commun. Sans doute, sens commun lui-même peut être altéré par les préjugés, l'éducati la coutume; mais il ne cesse pas d'aspirer et revient toujours au vra Rien ne saurait prévaloir contre son témoignage, comme rien ne saur le remplacer. On ne discute pas l'évidence; elle est. On ne démon pas les principes; ce sont eux qui servent à démontrer. Veut-on éta scientifiquement l'existence et les attributs de la Divinité, la respon bilité morale de l'homme, on est bien près de les compromettre l'un et l'autre. Pour croire à l'existence de Dieu, il suffit de regarder autou de soi : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Pour croire à la moralité du gen humain, il suffit d'interroger la conscience. Ce sont là des faits, diso mieux, des dogmes au-dessus de tout raisonnement, et qu'on doi accepter avec une respectueuse humilité, comme les fondements impé rissables de notre bonheur en ce monde et dans l'autre.

ésumé, l'ouvrage d'Oswald. Il est écrit d'un style empha-
matoire, et ne fait qu'exagérer la donnée première de la
Reid. Oswald ne se contente pas d'en appeler au sens
corriger et redresser la science ; il s'en prend à la science
ı'il proscrit comme inutile et dangereuse. C'est, sous une
thèse de Huet et de tous les adversaires de la philosophie
ı. A. B.

P

ÈRE (Georges), né à Nicée vers l'an 1242, mort à
vers 1310, après avoir été comblé d'honneurs à la cour
léologue, est principalement connu comme un des histo-
distingués de Byzance. Il a écrit, en treize livres, l'his-
de Michel Paléologue, et des vingt-six premières an-
d'Andronic (2 vol. in-f°, Rome, 1666-1669); mais il a
ne *Paraphrase des œuvres de saint Denys l'Aréopagite*
1561, et dans l'édition des œuvres de saint Denys, pu-
lthasar Corder, 2 vol. in-f°, Paris, 1644), et une autre
d'Aristote, dont quelques extraits seulement ont été pu-
Oxford, 1666, texte grec avec une traduction latine; la
tine a été publiée séparément, in-f°, Bâle, 1560). La
out entière a été conservée manuscrite à la Bibliothèque
Vienne. X.

(Julius), de Beriga, né à Vicence en 1550, se signala dès
eunesse par une merveilleuse aptitude pour les sciences :
ize ans il composait un traité d'arithmétique; aussi Jean
'a-t-il pas oublié dans sa *Bibliotheca eruditorum preco-*
ensuite laissé les mathématiques pour l'étude des langues,
les plus habiles hellénistes de son temps. C'est alors qu'il
cheuse affaire avec les tuteurs officiels de l'orthodoxie.
nme ayant lu divers ouvrages prohibés, il redouta les
e dénonciation, et prit la fuite, allant chercher un asile
de Genève. Il y professa la philosophie qu'il avait apprise
la. Quelque temps après, il commentait Aristote dans la
niversité d'Heidelberg. Jamais homme ne fut plus inca-
rêter à quelque chose et en quelque lieu. Nous le voyons
donner Heidelberg et la philosophie, pour enseigner le
nce, à Sedan, à Nîmes, à Montpellier, où il fait la con-
Peiresc; ensuite à Aix, à Valence; quitter la France pour
e, et revenir enfin mourir à Valence, en 1625, âgé de
-cinq ans. Julius Pacius est connu surtout comme juris-
is nous n'avons pas à parler ici des nombreux ouvrages
ur le droit public et le droit civil : qu'il nous suffise de
titres à l'estime des philosophes. En 1584, il publia :
tagiritæ, peripateticorum principis, Organum (grec-latin),
marius, in-4°. C'était une édition nouvelle de l'*Organon*,

collationnée sur les manuscrits de la bibliothèque Palatine, ave traduction, des divisions, des notes marginales et des tables nou' Elle eut un grand succès, comme nous l'attestent les réimpre nombreuses qui en furent faites dans l'espace de quelques an Francfort, in-8°, chez les héritiers d'And. Wechel, 1598; in-4° rillac, Vignon, 1605; in-4°, Lyon, Porta, 1606. En publiant édition de l'*Organon*, Pacius annonçait qu'il devait plus tard cor traduire, annoter de la même manière le texte des autres ou d'Aristote. Il remplit une partie de cet engagement. Ainsi on l une traduction de la *Physique*, qui fut publiée en 1596, in-8°, à F fort; une traduction du *Traité de l'âme*, éditée la même année, la même ville et dans le même format; enfin une traduction des traités d'Aristote, sous ce titre : *Aristotelis De cœlo, De ortu et int Meteorologicorum, De mundo, Parva naturalia*, in-8°, Fran 1601. Au jugement de Huet, Pacius mérite « le premier rang p les meilleurs traducteurs. » Guillaume Duval a reproduit toute versions que nous venons de mentionner dans son édition des *Œ* d'Aristote, et M. Barthélemy Saint-Hilaire déclare qu'il ne les consultées sans profit. Un élève de Zabarella devait être du d'Aristote : Pacius fut un péripatéticien encore plus zélé que maître. Après avoir parlé de ses traductions, nous devons dire q ques mots de trois traités scolastiques dans lesquels il fit preuv même respect pour la mémoire d'Aristote. Le premier de ces trait pour titre : *Institutiones logicæ*, in-8°, Sedan, 1595 : c'est un nuel de quelques pages; le second, qui est plus considérable et important, fut publié plus tard sous le titre de *J. Pacii a Be Doctrinæ peripateticæ tomi tres*, in-4°, Aurillac, La Rovière, 1(Le P. Niceron se trompe lorsqu'il dit que cet ouvrage est d'un tain Daniel Venturinus, parent et disciple de Pacius. Nous av sous les yeux l'avertissement auquel le P. Niceron nous renv et nous y lisons qu'une seule des trois parties dont se com l'ouvrage, la première, a été composée par Venturinus, suivan méthode de son maître. A la suite, dans le même volume, vient autre opuscule de Pacius, qui a pour titre : *Logicæ disputationes o* Il ne faut chercher dans ces divers traités que des définitions; on trouvera rien de plus, malgré les promesses du titre : bien qu'il y encore, de son temps, plus d'une controverse engagée sur les p blèmes scolastiques, Pacius n'y prend aucune part dans ses liv c'est un professeur plutôt qu'un philosophe. On ne s'explique comment Pacius put concilier avec sa ferveur péripatéticienne un g non moins vif pour l'*Art* de Raymond Lulle. Il en fit un abrégé l qui fut traduit en français par un sieur Hobier, conseiller d'Etat, sorier général de la marine du Levant : l'*Art de Raymond Lullius claircy par Julius Pacius*, in-12, Paris, Julliot, 1619. L'édition lat qui fut publiée plus tard, a pour titre : *Julii Pacii Artis Lullia emendatæ libri IV*, in-4°, Naples, 1631.

On peut consulter sur la vie et les ouvrages de Julius Pacius, *Ja Philippi Tomasini Elogia*, t. II, p. 169; Freher, *Theatrum*, t p. 1070, et le P. Niceron, *Hommes illustres*, t. XXXIX, p. 270.

B. H.

'ALEY (William), théologien et moraliste anglais, né en 1743 eterborough, mort en 1805. Il était fils d'un maître d'école du kshire, et devint professeur de théologie à l'université de Camlge.

armi les ouvrages qu'il a laissés, la plupart exclusivement théolo-ues, il faut distinguer ses *Eléments de philosophie morale et po-que* (*Elements of moral and pontifical philosophy*. London, 1785), a *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de u, tirées du spectacle de la nature* (*Natural theology, or evidences the existence and attributes of the Deity, collected from the ap-rances of nature*. London, 1802).

)ans le premier de ces deux ouvrages, Paley donne pour fondement ı morale la volonté de Dieu manifestée par l'intérêt général. C'est, fond, la doctrine de l'utilité qu'avait déjà professée Hume, et que tham a développée depuis en l'appliquant à la législation. Seule-it, Paley s'efforce de l'interpréter et de la justifier en la faisant endre d'un principe supérieur qui doit en corriger l'insuffisance ou as. Mais l'équation qu'il établit entre le bien et l'intérêt général ıe part, et les décrets de la Providence de l'autre, est loin d'être ureuse. Que Dieu veuille le plus grand bonheur de ses créatures, u'il leur ait imposé l'obligation de travailler en commun à leur ectionnement mutuel; que la pratique individuelle du bien con-'e à l'intérêt et en soit la plus ferme garantie; qu'il y ait enfin ırd entre l'heureux accomplissement de la destinée de chacun et i de la destinée du plus grand nombre, il n'est pas permis d'en :lure que le bien ait sa raison d'être dans l'intérêt général (lequel t, en définitive, que la somme des intérêts particuliers), ni que i-ci soit, à son tour, l'expression des décrets divins. C'est cor lre le signe avec la chose signifiée, la conséquence avec le principe, .roite relation de ces différents termes entre eux, et le plus souvent concordance harmonique, expliquent l'erreur de Paley; mais, en substituant l'un à l'autre, il en a méconnu la vraie nature, et n'a que tourner la difficulté sans la résoudre.

l a été plus heureux dans sa théologie. Elle se rattache aux tradi-ıs de cette philosophie sensible et populaire dont Fénelon avait né l'exemple, et qui s'appuie sur le principe des causes finales r établir l'existence et les attributs de Dieu. On sait d'ailleurs ıbien le progrès des sciences physiques et naturelles favorisa, à la du dernier siècle et au commencement du nôtre, le développement :e genre de preuves, qui, sous le nom de téléologie, a produit en gleterre tant de remarquables traités.

'aley a composé d'autres ouvrages devenus classiques dans les les. La plupart se rapportent aux preuves de la vérité du chris-ıisme. En voici la désignation : *Horæ Paulinæ, or the truth of the pture history of S. Paul, evinced by a comparison of the epistles ıch beas his name with the acts of the Apostles, and with one another*. ıdon, 1787 (trad. en français, par Levade, Nîmes, 1800); — *A view the evidences of christianity*. London, 1794 (trad. en français, par vade, 1808); — *The young christian instructed in reading, and the nciples of religion* (livre de lecture à l'usage des enfants); — *Rea-*

[illegible] *par* [illegible], [illegible] *la révolution française*. — [illegible]

Les Éléments de philosophie morale et politique [illegible] *français par* [illegible] *2 vol. in-8°*, Paris, [illegible]. *La* [illegible] *a été traduite en français par* [illegible]. [illegible]

PALMER (Jean), philosophe et publiciste anglais [illegible], qui, après avoir défendu la liberté dans [illegible] plusieurs écrits de circonstance, [illegible] moral contre le fatalisme de Priestley [illegible]. Son ouvrage a pour titre : *Observations en faveur de la liberté de l'homme considéré comme un agent moral, en réponse aux Éclaircissements du docteur Priestley sur la nécessité philosophique* (*Observations in defence of the liberty of man, as a moral agent, in answer to Dr Priestley's Illustrations of philosophical necessity*, in-8°. Le docteur Priestley ayant publié une lettre en réponse à cette critique (*Letter to John Palmer in defence of the Illustrations of philosophical necessity*, in-8°, ib., 1779), Palmer [illegible] *Appendice aux Observations* (*Appendix to the Observations*, etc., in-8°, [illegible]), qui provoqua une seconde lettre de Priestley. De part et d'autre on dépensa plus de subtilités que de raisons. Cependant Palmer [illegible] rité et le sens commun de son côté, en soutenant [illegible] saire qu'avec la liberté l'homme perd son caractère moral.

PANÆTIUS, un des philosophes les plus célèbres de l'[illegible] cienne, naquit à Rhodes, d'une famille illustre dans les [illegible] commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir passé sa première jeunesse dans sa ville natale, il fut envoyé à [illegible] auprès du grammairien Cratès de Mallus, le contemporain et [illegible] d'Aristarque. C'est là sans doute qu'il puisa ce goût des [illegible] beau langage auquel il dut, dans la suite, une bonne part [illegible] succès. De Pergame il se rendit à Athènes, où il étudia la [illegible] sous Diogène de Babylone et Antipater de Tarse, appelés [illegible] ment, après la mort de Chrysippe, à la tête de l'école [illegible] Panætius leur succéda à son tour ; mais, avant d'arriver à [illegible] d'autorité, il fit un voyage à Rome, où sa réputation l'avait [illegible] cédé : car Diogène de Babylone, pendant son ambassade [illegible] néade et Critolaus, le fit connaître à Lælius, qui l'introduisit [illegible] Scipion. Admis, ainsi que Polybe, dans l'intimité de ce grand [illegible] il l'accompagna dans son expédition de Carthage et dans [illegible] missions qu'il eut à remplir en Égypte et en Asie. Dès lors [illegible] vit accourir à ses leçons ce qu'il y avait de plus illustre parmi [illegible] mains, l'augure Mucius Scævola, le jurisconsulte Rutilius [illegible] Sextus Pompée, les deux Balbus, et celui qui devait conti[illegible] œuvre, Posidonius. Antipater de Tarse étant venu à mouri[illegible] entrefaites, Panætius retourna à Athènes pour le remplacer [illegible] de l'école stoïcienne, et c'est dans ce poste honorable qu'il [illegible] reste de ses jours, entouré de la considération générale et é[illegible]

de nombreux disciples qu'attirait de toutes parts sa réputa-
sse et d'éloquence. Les Athéniens, jaloux de sa présence
eux, lui ayant offert le droit de cité, il le refusa en disant
ne modestie devait se contenter d'une seule patrie. Il mou-
de soixante-treize ans, laissant après lui un grand nombre
s et d'admirateurs qui célébrèrent sa mémoire par des lou-
ges.
ne de Panætius était le stoïcisme réformé, mis en rapport
s de l'humanité et de la nature, et élargi par quelques
ruitées des écoles rivales, particulièrement de Platon et
D'abord il regardait comme une introduction nécessaire à
une l'étude des arts libéraux, des lettres et de l'histoire; et
i il se rapprochait beaucoup plus de Platon et de Socrate
autres du Portique. « Il évitait, dit Cicéron (*De finibus*,
8), la sombre gravité et la sécheresse des stoïciens; il ne
austérité excessive de leurs principes, ni la subtilité de leurs
. » Il appelait l'auteur du *Phédon* l'Homère de la philoso-
itait à chaque instant, ainsi qu'Aristote, Xénocrate, Théo-
céarque, dans ses discours et dans ses écrits (Cicéron, *ubi*
l'habitude de consulter les autorités les plus diverses.
ouvrages qu'on lui attribue sur Socrate (Περὶ Σωκράτους) et
philosophiques (Περὶ αἱρέσεων), nous montre quelle importance
à l'histoire de la philosophie. Nous savons qu'il s'occupait
ut politique: il a écrit un livre intitulé *Des magistrats* (*De
us*), dont le titre seul nous a été conservé par Cicéron (*De*
, III, c. 6); et c'est principalement au talent et à la clarté
els il traitait de ces matières qu'il dut l'honneur d'attirer à
es hommes d'État et les jurisconsultes romains. Quant à la
proprement dite, on sait que les stoïciens la divisaient en
s : la logique, la physiologie ou la physique et la morale.
emière, Panætius n'a laissé aucune trace; il serait même
douter qu'il la distinguât nettement de la grammaire, dont
aucoup occupé dans sa jeunesse, et de la rhétorique, dont
rand usage afin de rendre la philosophie populaire, *ad
'arem atque civilem* (Cicéron, *ubi supra*). Dans la seconde,
nait aussi la psychologie et la théologie, il paraît s'être
carté de ses maîtres. Ainsi, il niait que le monde fût des-
par un embrasement, et, au lieu de sept facultés de l'âme,
nt admises par l'école stoïcienne, il n'en reconnaît que six:
e la parole n'était, à ses yeux, qu'une simple dépendance,
nous dirions aujourd'hui, une simple fonction du mou-
ontaire, et il rejetait hors de l'âme, comme appartenant
, c'est-à-dire à l'organisme, la puissance génératrice (Né-
natura hominis, c. 15). Mais cette réduction du nombre
s ne nous donne nullement le droit de supposer, comme le
'*Histoire de la philosophie ancienne*, t. III, liv. XI, c. 6),
ât de leur assigner pour principe commun la raison. En
nt ce point, ce n'est pas seulement la psychologie stoï-
ais le stoïcisme lui-même, qu'il aurait abandonné. Il est
emier philosophe de son école qui, au dire de Cicéron (*De*

divinatione, lib. I, c. 3 et 7; lib. II, c. 42; *Academ.*, lib. II, c.
ait osé élever des doutes sur l'art divinatoire, et rejeter comme
illusions ou des impostures les prédictions astrologiques, les aug
les oracles et les songes. C'est dans ce but qu'il avait publié un
vrage sur la divination (Περὶ μαντικῆς).

Panætius, comme les stoïciens qui l'ont suivi, s'est occupé sur
tout de la morale : c'est du moins de cette partie de sa doctrine
nous avons conservé le plus de vestiges. A la vieille maxime
cienne et cynique : « Vivre conformément à la nature, » il sub
tuait celle-ci, qui offre un sens plus clair, et qui, en même tem
le rapprochait beaucoup de la morale péripatéticienne : « Vivre
formément aux impulsions que nous avons reçues de la nature
Ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς (saint Clément d'Ale
drie, *Stromates*, liv. II). C'est à Aristote aussi qu'il emprunta
division des vertus en *contemplatives* et *actives* (Diogène-La
liv. VII, c. 92), tandis que les stoïciens reconnaissaient trois
de vertus : les vertus *logiques*, qui ont leur siége dans la rai
les vertus *physiques*, qui sont les dispositions naturelles, et
les vertus *morales*. Du reste, toutes ces vertus, quelle que soit
manière de les classer, tendent, selon Panætius, à une même
comme des archers qui visent au même but; et cette fin c'est
bonheur, vers lequel nous poussent également les lois et les insti
de la nature : Τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν (Sto
Eclogæ ethic.). Ainsi, les deux principes ennemis jusqu'alors, sur
quels se fondent la morale stoïque et la morale péripatéticienne,
confondaient dans la pensée de Panætius, et ne lui semblaient
deux expressions différentes de la même idée. « Rien de vraiment
utile, répétait-il souvent, qui ne soit en même temps honnête;
ce qui est honnête est également utile; et rien n'a fait plus de mal
hommes que l'opinion de ceux qui séparent ces deux choses. » *Ni*
mere utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non
utile sit, sæpe testatur; negatque ullam pestem majorem in vi
hominum invasisse, quam eorum opinionem qui ista distraxeri
(Cicero, *De officiis*, lib. III, c. 7.) C'est entre les actions qui n'ont
l'apparence de l'utile et de l'honnête qu'il peut y avoir contradicti
mais non entre l'utilité et l'honnêteté réelles. Cependant, quand
fallait en venir à la démonstration de cette proposition, conséqu
nécessaire de son système, Panætius était embarrassé, comme
prouve l'imperfection où il avait laissé son *Traité du devoir* (Τὰ
τοῦ καθήκοντος). Dans cet ouvrage, qui a servi de modèle aux *Offices*
Cicéron, Panætius ramène toute la morale à trois questions : ce
est honnête ou déshonnête, ce qui est utile ou inutile, et,
quel parti il faut prendre quand l'utile et l'honnête paraissent se co
tredire. Il avait consacré trois livres aux deux premiers problèmes
mais il n'a pas traité le troisième, quoiqu'il ait vécu encore trente
après avoir publié cet écrit. Il est à remarquer que Posidonius,
principal disciple, n'a touché ce même point que d'une manière su
perficielle (*ubi supra*, c. 2 et 3). C'est, sans doute, pour lever en par
tie cette difficulté qu'il distinguait deux genres de plaisir, l'un con
forme, l'autre contraire à la nature (ἡδονὴ κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν). Mais

ıe avec cette distinction, il devait condamner, et il condamne en ı, l'apathie stoïcienne; ce qui ne l'empêchait pas, comme nous prend Sénèque (*Lettre* CXVI), d'être très-sévère pour l'amour. jeune homme lui demandant si le sage devait aimer : « Quant au ı, répondit-il, j'examinerai; mais pour vous et moi, qui sommes re loin de la sagesse, il faut nous garder d'une passion pleine de ble, d'impuissance, qui nous met dans la dépendance d'autrui et s avilit à nos propres yeux : car si elle nous est favorable, elle s irrite par sa complaisance même; si elle nous dédaigne, nous mes blessés dans notre orgueil. »

a somme, la doctrine de Panætius est une réaction du sens com-ı contre l'esprit de système, une tentative d'éclectisme dans le aine de la morale, et un effort pour populariser la philosophie, r la faire passer de l'école dans le monde.

ntre les livres que nous avons déjà cités de lui, Panætius en a t deux autres : l'un sur la Providence (Περὶ προνοίας), l'autre sur la quillité d'âme (Περὶ εὐθυμίας). Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, c. 2) parle i d'une lettre de Panætius à Tubéron, dans laquelle il faisait un id éloge du *Poëme d'Appius l'Aveugle*, œuvre d'un pythagoricien. s de tous ces ouvrages, nous n'avons conservé que les titres et ques fragments, dont les principaux se rapportent au *Traité du ir*.

n peut consulter, sur Panætius, les *Recherches* de l'abbé Sevin, s le t. x des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*; les *Obser-ons* de Garnier *sur quelques ouvrages du stoïcien Panætius*, dans . II des *Mémoires de l'Institut de France*, classe d'histoire et de rature ancienne; une dissertation de Ludovici, *Panætii junioris, ri philosophi, vitam et merita in Romanorum quum philosophiam, jurisprudentiam*, in-4°, Leipzig, 1733; et surtout le savant tra-de Van Lynden : *Disputatio historico-critica de Panætio Rhodio, osopho stoico*, in-8°, Leyde, 1802.

PANTHÉISME. S'il est un mot qui ait souvent retenti de nos s au milieu de la controverse des écoles et des partis, c'est le mot *anthéisme*; et cependant, après tant d'orageux débats, après tant echerches savantes, ce mot est resté obscur, et les nombreux blèmes qui s'y rattachent sont encore couverts d'épais nuages. sonne n'est plus disposé que nous à rendre hommage aux travaux lusieurs excellents esprits qui, dans ces derniers temps, ont tou-cette difficile matière; mais il nous sera permis de dire, sans nte d'être démenti par quiconque se forme une juste idée du t degré de précision et de rigueur exigé par la vraie critique, l n'a pas été fait encore de réponse parfaitement satisfaisante à ces s questions fondamentales :

°. En quoi consiste le panthéisme? Quelle est l'essence, quelle est ormule de ce système?

°. L'idée mère du panthéisme une fois posée, y a-t-il une loi gé-ale qui gouverne tous les développements possibles du système, quelle est cette loi?

3°. Où réside le vice radical du panthéisme? En d'autres termes:

quel est le principe d'une réfutation rigoureuse et scientifique doctrine?

Nous allons aborder successivement ces trois questions.

Le panthéisme a été entendu et défini dans deux sens ég faux et absolument contradictoires. Les uns ont pensé que l tère propre de ce système, c'était l'absorption complète de l'inf le fini, de Dieu dans la nature, et par suite ils ont identifié théisme avec l'athéisme absolu. C'est ainsi que la doctrine théiste Spinoza a paru aux meilleurs esprits de son temps, e encore à plusieurs critiques du nôtre, le chef-d'œuvre de l'a D'autres se sont jetés à l'extrémité opposée. Pour eux, le trait tif du panthéisme, ce n'est pas l'absorption complète de Dieu nature, mais, tout au contraire, celle de la nature en Dieu, du l'infini; d'où il suit que le panthéisme se confond avec le mys ou, si l'on veut, avec une sorte de théisme exclusif, mélange d'élévation et d'extravagance. A ce point de vue, l'accusati piété élevée contre le panthéisme est ce qui se peut imaginer vain; elle va au rebours du juste et du vrai. Les philosophes de l de Giordano Bruno et de Spinoza sont si peu des athées qu'ils rent le théisme. Loin de nier l'absolu, ils ne croient qu'à lui du sentiment de son existence infinie, et, comme on l'a dit, Dieu, ils semblent avoir perdu le sentiment de la réalité et de l

Parmi ces opinions, en est-il une qui soit vraie? Evidemn panthéisme ne saurait avoir deux essences contradictoires; il pas s'identifier à la fois avec l'athéisme absolu et avec l'absolu t Et cependant, qui oserait dire que ces deux appréciations si a et si répandues n'ont aucune raison d'être? qui n'a senti le cisme couler à pleins bords dans le système du panthéiste Plo n'a démêlé des germes d'athéisme dans les conceptions de Sp de Hegel?

Pour sortir de ces difficultés, pour assigner avec exactitude cision l'essence réelle du panthéisme, pour le distinguer à la l'athéisme absolu et de l'absolu théisme, pour comprendre e qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les deux idées co toires qu'on s'en est formées, il est nécessaire d'entrer un pe dans l'analyse des conceptions fondamentales de l'esprit humai conditions nécessaires où se trouve placé quiconque prétend et résoudre les grands problèmes de la métaphysique.

Toutes les idées que notre intelligence peut se former toucha semble des êtres se laissent aisément ramener à deux idées pr et élémentaires : l'idée du fini et l'idée de l'infini. Il existe po deux types profondément opposés de l'existence : tantôt elle n paraît mobile et variable, remplissant une certaine portion de de ses vicissitudes, circonscrite dans les limites d'une étendue minée, dépendante et relative, incapable de se suffire à elle toujours sujette à s'affaiblir et à s'éteindre : c'est le cercle renouvelé de la vie et de la mort, c'est le flot intarissable des mènes de la nature, c'est le théâtre mobile et divers de la humaine; tantôt, au contraire, nous concevons une existen nelle, immense, indépendante, incapable de changement, en

e et accomplie : c'est la région des vérités éternelles, c'est le idéal, c'est l'intelligible et le divin.

e conscience humaine ne peut rester absolument étrangère à ces otions. Il est des âmes si légères ou si corrompues, si aisément tées par le tourbillon rapide et brillant des choses qui passent, profondément attachées aux grossiers objets de la terre, qu'il qu'aucune trace des notions sublimes ne s'y fasse sentir, qu'au-yon de l'idée de l'infini ne pénètre au milieu de ces ténèbres. endant, scrutez au fond de ces âmes, vous y reconnaîtrez à des certains l'existence de l'idée de l'infini. Quel esprit assez frivole 'avoir pas quelquefois le sentiment de sa faiblesse? qui de nous se à la mort? Où est l'esprit assez grossier pour n'avoir pas au soupçonné par delà les beautés de ce monde, toujours mêlées leur, une beauté pure et sans mélange? Où est le cœur qui n'a vé un idéal de félicité parfaite où tous les désirs seront comblés? attache quelque sens à ces mots mystérieux que toute langue que toute poésie chante, que toute religion adore, l'Eternel, , le Tout-Puissant, le Très-Haut, l'Infini, l'Unité, l'Esprit sel, Dieu?

lques intelligences d'élite s'attachent avec tant de force à ces conceptions, quelques âmes choisies éprouvent un charme si e perdre, à s'abîmer dans ces profondeurs mystérieuses, qu'elles blient et le monde, et la vie, et leur propre réalité ; mais ce sont rares exceptions, des ravissements passagers, et il n'est point humaine qui n'ait, avec la conscience de son être propre, la plus ou moins distincte de tous ces êtres sans nombre qui rem-nt la nature et le temps.

là donc deux types de l'existence, l'éternité et la durée, l'im-té et l'étendue, l'immuable et le mouvement, le parfait et rfait, l'absolu et le relatif. Voilà deux idées, deux croyances ructibles. Il faut se rendre compte de ces deux idées ; il faut ex-r ces deux croyances ; il faut concevoir et comprendre la coexis-du fini et de l'infini. C'est le sujet des méditations de tout être nse ; c'est l'éternel problème de la métaphysique.

problème est si difficile, le contraste des deux existences qu'il de concilier est si profond ; et, d'un autre côté, l'esprit humain faible et si exclusif, qu'il n'est pas malaisé de comprendre qu'aux ères époques de la spéculation philosophique il se soit rencontré sprits impétueux et violents qui aient essayé de résoudre la ques-n supprimant un de ses deux termes. Les uns ont dit : L'infini . Il suffit de le concevoir pour ne pouvoir plus le nier. Il est par l est l'être même. Tout ce qui n'est pas lui n'est rien. Hors de absolu, parfait, accompli, il ne saurait y avoir que de vains nes de l'existence. L'être est, le non-être n'est pas : c'est-à-dire e qui n'est pas l'être en soi est comme s'il n'était pas. — On peut naître ici les idées et le langage d'une école célèbre de l'anti-, à laquelle n'ont manqué ni l'audace, ni le génie : l'école d'Elée. res ont dit : Il y a du mouvement. Aveugle et insensé qui oserait r. L'homme se sent exister ; et pour lui, exister, c'est changer sse. Tout ce qui l'entoure est livré comme lui-même à un per-

pétuel changement. La mobilité est donc le caractère essentiel de l'existence. Être immobile, c'est ne pas être; tout ce qui ne se développe pas, tout ce qui ne vit pas, n'est qu'une abstraction.— Encore ici nous empruntons à une école fameuse, l'école de Thalès et d'Héraclite, son énergique langage. Voilà donc, d'un côté, le fini, le ré[el] niés et méconnus; de l'autre, l'infini, l'idéal, l'absolu, sacrifiés à [la] nature. Sont-ce là des solutions qui puissent satisfaire sérieuse[ment] l'esprit humain?

Évidemment non. La négation absolue du fini, si elle était possible, serait le comble de la folie. Nul esprit bien fait et sincère ne p[eut] se dérober aux conditions de la vie; aucun effort d'abstraction ne sau[rait] étouffer en nous le cri de la personnalité. Et, d'un autre côté, comm[ent] croire que toute l'existence est dans ces phénomènes fugitifs qui [ne] paraissent un instant que pour disparaître? Il faut une cause à [ces] changements. Il faut une base à cette mobilité. L'idée même de mou[vement] suppose un terme fixe qui serve à la comprendre et à la mesu[rer]. La négation de l'infini, de l'être absolu, comme la négation du fini [et] de la vie, forment à la fois une impossibilité matérielle et une impos[sibilité] logique. En fait, tout homme affirme à la fois le fini et l'in[fini]; en droit, ces deux idées, ces deux modes d'existence se suppo[sent] réciproquement.

Quel parti prendre en face de cette double nécessité? Maintenir [les] deux termes dans leur opposition, concevoir le fini et l'infini comme deux principes contraires, indépendants, ayant chacun leur rai[son] d'être. Cette solution a été essayée. Dans l'histoire des religions, e[lle] s'appelle le manichéisme; dans l'histoire de la philosophie, elle s'ap[pelle] le dualisme. Des hommes de génie ont admis cet apparent dé[noûment] de la difficulté. Anaxagore pose en face de l'intelligence in[finie], immobile, un chaos où s'agitent les éléments. Platon, dans quelques-uns de ses *Dialogues*, paraît incliner à une théorie analog[ue] et il est incontestable que le dualisme fait le fond d'un des plus gra[nds] systèmes métaphysiques de l'antiquité, celui d'Aristote. Pour le philo[sophe] du Lycée, il y a deux mondes séparés : celui de la nature, dont [le] mouvement est le caractère; celui de la pensée absolue, où règne l'im[mobilité]. Mais comment admettre qu'un être imparfait et changeant comme la nature, ait en soi le principe de son existence? Comment concevoir deux premiers principes, deux êtres par soi, deux absolus?

Ce qui condamne le dualisme, c'est qu'il est diamétralement op[posé] à un des besoins les plus impérieux de l'esprit humain, le besoin de l'unité. L'esprit humain aime l'unité avec ardeur, avec excès. [Il] semble qu'une voix secrète et mystérieuse l'avertisse que l'unité est [la] loi souveraine de la pensée et des choses. C'est cet amour de l'unité, d'une part; et de l'autre, l'impossibilité absolue de nier soit le fini, soit l'infini; ce sont ces deux causes combinées qui conduisent l'esprit de l'homme à une nouvelle solution du problème qui est précisément le panthéisme.

On peut concevoir, en effet, le fini et l'infini, le contingent et [le] nécessaire, la nature et Dieu, comme les deux faces d'une seule et même existence. Ce ne sont plus deux termes séparés, deux principes opposés qui ont une sphère distincte et dont chacun se suffit à soi-

: et ne suppose que soi; c'est un seul et même principe qui, en-
§ sous deux points de vue différents, apparaît tour à tour comme
t comme infini, comme contingent et comme nécessaire, comme
e et comme Dieu.
trons plus avant dans cette conception. Si vous considérez une
ue déterminée, il vous est impossible de ne pas la concevoir
ie limitée par une autre étendue; elle n'existe pas en soi d'une
re absolue et distincte; mais elle a une relation nécessaire avec
due voisine; et celle-ci, à son tour, a une relation nécessaire
me étendue plus grande qui l'enveloppe; de sorte qu'en multi-
ainsi l'étendue, on est inévitablement conduit à concevoir
tendue infinie qui fait la base de toutes les étendues partielles.
nez-vous maintenant à cette idée de l'immensité, et voyez s'il
est possible de la concevoir, sans la concevoir comme divisée
it au moins comme divisible, sans que cette notion d'un espace
bornes ne s'associe à l'idée de toutes sortes de figures dont cet
: est susceptible.
tendue finie suppose donc l'immensité, et l'immensité suppose la
§ des étendues finies. L'immensité sans l'étendue finie, l'étendue
sans l'immensité, sont de pures abstractions. Dans la réalité
ioses, ces deux termes coexistent d'une manière indivisible.
isidérez maintenant la notion de la durée. Toute durée finie sup-
ıne durée plus grande, et l'ensemble des durées finies suppose
ıité. Qu'est-ce à son tour que l'éternité, si vous supprimez la
? Une abstraction de l'esprit, ou plutôt une création arbitraire
igage : car l'esprit humain ne saurait concevoir l'idée pure de
iité; il y joint toujours, par une loi nécessaire, quelque notion
temps qui s'écoule. Et ce n'est pas là un tribut que nous payons
agination, ce n'est pas une condition accidentelle de notre na-
mparfaite. En soi, l'éternité se rapporte au temps, comme le
; se rapporte à l'éternité. Ces deux notions se supposent néces-
nent; ces deux choses coexistent l'une avec l'autre. Elles se
ninent et se réalisent réciproquement. Le temps sans l'éternité,
fantôme de l'imagination; l'éternité sans le temps, abstraction
: de la pensée. Il n'y a pas deux choses, le temps d'une part,
iité de l'autre; il n'y en a qu'une : l'éternité se développant dans
ps, le temps s'écoulant de la source de l'éternité.
rsuivez cette analyse et pénétrez de plus en plus dans l'inti-
les notions et des choses. Est-il possible de concevoir un effet
ause, un attribut sans substance? Evidemment non, de l'aveu
it le monde. Mais, à y regarder de près, n'est-il pas également
sible de concevoir une substance sans attributs, une cause sans
Une substance qui n'a point de qualités est une substance
'a point de détermination, une substance dont on ne peut rien
Elle se confond avec toute autre substance, ou, pour mieux dire,
iffère à peine du néant. Il faut donc que l'être se détermine;
qu'il y ait dans les profondeurs de l'être une loi nécessaire en
de laquelle il passe de l'indétermination à la détermination,
ssible au réel, de l'abstrait au concret. L'être véritable n'est
ni dans la substance pure, ni dans la pure qualité; il est dans

la coexistence nécessaire, dans l'union indissoluble de ces termes.

De même, il n'est pas plus aisé de concevoir une cause san qu'un effet sans cause. Supprimez la notion d'effet, il vous r notion d'une cause qui reste immobile et stérile, d'une cause se développe pas, d'une cause qui ne se détermine pas, d'une qui n'est point cause. Une telle cause est encore une abstractio pensée, une artificielle création du langage, qui brise l'unité pensée pour être capable de l'exprimer, qui divise et sépare est uni dans la réalité. Point de causes sans effets, comme point de substance sans attributs, comme aussi point d'éternit temps, point d'espace sans étendue. En général, point de fi infini, et aussi point d'infini sans fini. Le fini, c'est l'étendue, durée, c'est le mouvement, c'est la nature; l'infini, c'est l'i sité, c'est l'éternité, c'est la cause absolue, c'est la substance i c'est Dieu. Ainsi donc point de nature sans Dieu, point de Di une nature où il se développe et se déploie. La nature sans Die qu'une ombre vaine; Dieu sans la nature n'est qu'une mort traction. Du sein de l'éternité immobile, de l'immensité infi la cause toute-puissante, de l'être sans bornes, s'échappent sans par une loi nécessaire, une variété infinie d'êtres contingents et faits qui se succèdent dans le temps, qui sont juxtaposés dan pace, qui sortent sans cesse de Dieu et aspirent sans cesse à trer. Dieu et la nature ne sont pas deux êtres, mais l'être sous sa double face; ici, l'unité qui se multiplie; là, la mult qui se rattache à l'unité. D'un côté, la nature naturante; de l' la nature naturée. L'être vrai n'est pas dans le fini ou dans l' il est leur éternelle, nécessaire et indivisible coexistence.

Voilà le panthéisme. On en peut varier à l'infini les formule vant qu'on les emprunte à l'Orient, à la Grèce, à l'Europe mo On peut dire avec tel philosophe que la nature est un écoule un trop-plein de l'unité absolue; avec un autre, que Dieu coïncidence éternelle des contraires; avec un troisième, que la est un ensemble de modes dont Dieu est la substance; ou encor le fini et l'infini, et, en général, que les contradictoires sont ident mais sous la variété des formules, au travers des changements progrès du panthéisme, l'analyse découvre une conception u toujours la même; et cette conception, c'est celle de la coexisten cessaire et éternelle du fini et de l'infini, de la consubstantialité a de la nature et de Dieu, considérés comme deux aspects dif et inséparables de l'existence universelle.

Nous avons entre les mains une formule précise du panth elle nous a été fournie par l'analyse des notions élémentaires d prit humain et des différentes solutions qui peuvent être d du problème fondamental de la métaphysique. Avant de faire de plus, assurons-nous que notre formule n'est point une hy arbitraire, et, après l'avoir en quelque façon déduite *à prio* nature de la raison, prouvons qu'elle est établie *à posterio* par les données de l'histoire, soit par les inspirations du sens co

Le sens commun se manifeste par les lois du langage. Or,

plus simple examen de ce mot *panthéisme*, pour reconnaître qu'il rime à merveille l'essence du système dont il est le signe. Supposez après avoir posé *à priori* la formule précédemment développée, on ille composer un mot unique pour la résumer, il serait impossible trouver une combinaison plus simple, plus nette, plus logique celle qui s'est formée naturellement. Comment s'y prendre, en l, sinon de choisir un mot qui exprime la notion de cet ensemble phénomènes, de ce grand tout, τὸ πᾶν, composé de mille par-, qui dans son ensemble forme le fini? Puis, il faudra chercher autre mot qui représente la notion de l'être absolu, de l'infini, de u, Θεός, τὸ Θεῖον. Réunissez maintenant ces deux mots de manière ls n'en fassent qu'un, ce mot unique exprimera parfaitement ité de ces deux éléments, à la fois distincts et inséparables, de istence universelle, dont l'un est le fini, la nature, le grand tout; 'autre, l'infini, l'être absolu, Dieu. Voilà l'histoire du mot *pan-sme*. Considérez maintenant les grands systèmes panthéistes que voyons se produire aux différentes époques de la philosophie; verrez se confirmer les données de l'analyse et celles du sens mmun. Je citerai quatre systèmes, reconnus par tous les critiques me des systèmes panthéistes: le système stoïcien et le système andrin dans l'antiquité, et, parmi les modernes, le système de noza et celui de Hegel.

L'école stoïcienne incline si peu à nier le fini, la matière, qu'elle a être taxée de matérialisme avec quelque apparence de raison; prétend, en effet, que tout ce qui existe est corporel; mais il t bien entendre cette formule, et on voit alors que l'école stoïcienne été nullement étrangère au sentiment de l'idéal et de l'infini. Pour , tout être est double, matériel pour les sens, spirituel pour la on, à la fois passif et actif, visible et invisible. L'univers est un te organisme formé d'un corps visible et passif, et d'une âme invi-le et active qui le gouverne et l'anime. Cette âme, ce principe versel de vie, est la source de tous les êtres. Elle circule au sein l'univers, pénètre tout, domine tout; tout vient d'elle et tout tre en elle. Voilà la notion de l'infini, mais unie par un lien né-saire à celle du fini.

L'école d'Alexandrie part de l'unité absolue; mais elle reconnaît s ce principe une loi de développement nécessaire; l'unité s'épa-it en Trinité. Du sein de la Trinité divine s'échappent des êtres en portent le caractère, et qui, féconds eux-mêmes, produisent nouveaux êtres dans un progrès sans fin. Ici encore nous trou-s la notion du fini et la notion de l'infini, la notion de l'unité et la ion de la multiplicité, réunies par un rapport nécessaire, conçues me les deux éléments d'une seule existence.

Même caractère dans les systèmes de Spinoza et de Hegel. Ce que inoza appelle substance, Hegel le nomme idée. Ce qui est pour philosophe d'Amsterdam le développement nécessaire de la sub-nce en une série infinie d'attributs et de modes, le philosophe de rlin le définit le *processus* éternel de l'idée, le mouvement de l'idée i tour à tour sort de soi et rentre en soi par une loi uniforme et uni-rselle. Les deux philosophes, séparés sur d'autres points, s'ac-

cordent donc parfaitement à admettre le fini et l'infini, et à les ratta l'un à l'autre par le lien d'une connexion nécessaire, par la loi d'un é loppement éternel qui sans cesse tire le fini de l'infini pour l'y faire i trer, et ramener ainsi sans cesse à l'unité les deux éléments des ch

Ainsi donc, l'histoire, le sens commun, l'analyse de l'esprit main, tout s'accorde, tout concourt à nous démontrer que nous a exactement assigné l'essence du panthéisme et la formule qui exp le plus exactement ce système. Abordons maintenant notre se problème, et cherchons s'il n'existe pas une loi, fondée sur l'es même du panthéisme, et qui doit régir souverainement tous les d loppements qu'il peut recevoir.

On a remarqué plus d'une fois que le panthéisme est un syst extrêmement simple, et d'une simplicité vraiment séduisante, qu'il reste sur les hauteurs de l'abstraction; mais aussitôt qu'on fait descendre, les difficultés commencent, et avec elles la confus l'indécision et l'obscurité. Aussi, tous les systèmes panthéistes visagés dans leur principe général, se ressemblent d'une ma frappante; ils ne se distinguent les uns des autres qu'en se dév pant. C'est alors qu'éclatent les différences, et, comme les deux d'un angle, les divers systèmes se séparent d'autant plus qu'ils loignent davantage du point de départ.

Il n'y a rien là qui ne trouve sa raison dans la constitution de prit humain. Un système métaphysique, en effet, n'existe qu' condition, c'est de rendre raison de la nature des êtres, de leurs ditions les plus essentielles, de leurs plus intimes rapports. C presque rien fait quand on a posé d'une manière générale Di nature, l'humanité; il faut déterminer toutes ces conceptions, dire ce que c'est que Dieu, s'il a ou non des attributs; quelle manière d'être; il faut s'expliquer sur les choses finies, sur le précis de leur existence. On a beau se complaire dans l'arrang logique des notions, il faut payer tribut à l'expérience, il faut raison des réalités de ce monde.

Non-seulement l'univers visible frappe nos sens, mais la cons humaine, toujours présente, nous fait entendre son impérieux la L'esprit a ses lois, le cœur a ses besoins, l'âme a ses inspiration élans, ses pressentiments mystérieux. Toute philosophie doit rec ces faits et en tenir compte.

C'est ici que le panthéisme rencontre des difficultés qu'aucun humain n'a pu surmonter. Il reconnaît l'existence du fini et c l'infini, et en cela le panthéisme est en parfaite harmonie avec de l'esprit humain, avec les inspirations de la conscience unive Mais le genre humain ne se borne pas à croire à la nature et à la Divinité; le genre humain croit à une nature réelle et à un réel; il croit à un univers qui n'est pas peuplé de fantômes, m choses effectives, de forces vivantes; il croit à un Dieu qui n'e une abstraction, un signe algébrique, une formule creuse, ma Dieu vivant et agissant, un Dieu déterminé, actif, fécond. Telle foi du genre humain, et il faut bien, bon gré, mal gré, que le théisme en rende raison. Aussi tous ses partisans les plus cé l'ont-ils essayé.

e panthéisme est obligé d'expliquer les croyances du genre hu-
il n'est pas moins impérieusement obligé de rester fidèle aux
ions de son essence. Or, l'essence du panthéisme, c'est l'unité,
l'on veut, c'est la réduction du fini et de l'infini, de la nature
Dieu, à l'unité absolue.

. ne voit la grandeur de cette difficulté? D'une part, il faut à
t humain, il faut à la conscience universelle, un Dieu réel et
ature réelle; de l'autre, il faut ramener toute existence à l'unité.
ient y parvenir? Si vous ne voulez pas d'un Dieu abstrait et
rminé, il faut lui donner des attributs, il faut à ces attributs
s du mouvement et de la vie; mais alors ces modes, ces attributs,
terminations de Dieu n'étant plus que Dieu lui-même, la nature
rbe en lui; il n'y a plus de nature, il n'y a plus que la vie de

contraire, cherchez-vous à donner à la nature une réalité qui lui
ropre; admettez-vous que les êtres de ce monde ont une certaine
stance, une certaine individualité : que devient alors la réalité de
? Dieu n'est plus qu'un nom, qu'un signe; il se dissipe et s'éva-
. En deux mots, le panthéisme est condamné à cette terrible
ative, de diminuer et d'appauvrir l'existence divine pour donner
nivers de la réalité; ou de réduire à rien l'existence des choses
es, pour concentrer toute existence effective en Dieu.

istons sur ce point fondamental, et, pour l'entourer de la plus vive
re, transportons-nous sur un terrain plus étroit; concentrons
ficulté sur un problème précis. Parmi les attributs que le genre
in reconnaît en Dieu, il n'en est pas de plus éclatant et de plus
ste que l'intelligence; parmi les êtres qui peuplent cet univers,
n est aucun dont l'existence nous soit plus certaine et mieux
ne que celle des êtres intelligents. Il y a donc une intelligence
e, et il y a aussi des intelligences imparfaites et bornées qui
ivent et qui adorent en Dieu la plénitude et la perfection de l'in-
ence. Le panthéisme est obligé de reconnaître ces deux sortes d'in-
ence, et au début, du moins, il ne cherche pas à les nier. Mais il ne
pas seulement de les reconnaître, il s'agit d'en expliquer la co-
ence et d'en déterminer le rapport. Le problème est difficile et
itable pour tout système; peut-être surpasse-t-il l'esprit humain :
il a pour le panthéisme une difficulté toute spéciale. Il faut, en
tout en posant comme réelles l'intelligence infinie et la variété
sprits finis, il faut ramener ces deux espèces d'intelligence à l'u-
absolue.

est ici l'écueil où tous les systèmes panthéistes viennent se heur-
Jusqu'à ce moment, ils avaient marché de conserve dans une voie
le et droite; achoppés à cette difficulté, ils se divisent et s'en-
nt en deux directions tout à fait contraires. Avons-nous affaire
philosophe pénétré d'un sentiment profond de la Divinité, de cette
ée parfaite et accomplie qui ne connaît aucune limite, aucune
re, en qui se concentrent tous les rayons de la vérité absolue,
embrasse la plénitude de l'être et le réel, le possible, le passé et
nir d'un regard unique et éternel; un tel philosophe ne se résoudra
ais à faire de l'intelligence divine une pensée indéterminée, une

pensée vide d'idées, une pensée sans conscience, en un mot, l' tion de la pensée au lieu de la pensée réelle et vivante. Il admet une intelligence riche et féconde, pleine de vie, enferman toutes les formes de la pensée. Mais, alors, que vont être à ses y intelligences finies? seront-elles en dehors de l'intelligence a leurs idées seront-elles distinctes de ses idées, leur vie de sa vi voilà infidèles au principe fondamental du panthéisme, à la loi nité. Il faut donc renoncer à toute logique, déserter son prin bien se résigner à cette conséquence, que ce que nous appelons telligence finie n'est qu'une partie de l'intelligence infinie, un fugitif de sa vie éternelle; en un mot, nos faibles intelligences toute réalité distincte, toute consistance individuelle, elles se r en purs modes, en idées particulières de l'intelligence absolue.

Or, il y a des esprits qui ne peuvent renoncer à la consci leur réalité propre; il y a des individualités robustes, décid pas faire le sacrifice d'elles-mêmes, à ne pas s'absorber au se existence étrangère. Les esprits de cette sorte, fortement atta données de la conscience, entreprennent de les concilier avec le cipe fondamental, qui est l'unité absolue des êtres. Ils n'ont p qu'un moyen, c'est de refuser à l'intelligence infinie toute tincte; c'est de la réduire à une pensée pure, à une pensée minée, lien de toutes les pensées, de toutes les intelligenc Alors, à la place d'une intelligence unique qui seule vit, q pense, qui seule est réelle, vous avez une variété infinie d'inte distinctes et déterminées, réunies par un caractère général signe commun. Dans le premier cas, Dieu seul est réel et les c ne sont que ses formes; dans le second, les créatures seules réalité, et Dieu n'est qu'un signe qui les unit.

Telle est l'inévitable loi imposée au panthéisme par la lo par la nature des choses. Il trouve en face de lui deux réalités esprit raisonnable ne saurait nier, et il entreprend de les r l'unité absolue d'une seule existence. Le voilà condamné, un Dieu réel et vivant, à y absorber les créatures et à tomber mysticisme; ou, s'il lui faut un univers réel et effectif, à faire une pure abstraction, un pur nom, et à se rendre suspect d'a

Il est inutile d'insister pour faire comprendre l'importance de cette loi; nous l'avons, pour ainsi dire, déduite *à priori*, d' nière générale, de l'essence même du panthéisme mise en avec l'analyse des idées et avec la nature des choses. Confro maintenant avec les témoignages de l'histoire. Si notre loi e elle doit expliquer toutes les formes et toutes les vicissitudes théisme. Interrogeons donc toutes les époques de l'histoire de losophie; remontons aux premiers développements de la phi grecque. Allons même chercher dans les monuments les plus an de l'antique et obscur Orient les premières tentatives panthéist

La seule partie de l'Orient où la critique moderne ait décou traces certaines et distinctes d'un développement philosophiqu l'Inde. Nous ne parlerons donc que des systèmes indiens, et faudra-t-il nous imposer la loi d'en parler avec la plus grande r dans la mesure où les travaux récents de Ward et de Colebro

lischman et de Lassen, d'Abel Rémusat et d'Eugène Burnouf, mettent à notre ignorance de toucher ces obscures matières. Les tèmes les plus célèbres et les mieux connus sont au nombre de re : le système vêedânta, le système sânkhya, le système veisés, et le système nyâya. De ces quatre systèmes, les deux premiers seuls le caractère d'une doctrine générale, embrassant tous les blèmes de la métaphysique. Le système nyâya, en effet, tel du s que nous pouvons le connaître, est surtout un système de diaque, une école de raisonnement. Pareillement, le système veiika n'est peut-être qu'un système de physique principalement pé d'expliquer par des combinaisons d'atomes l'économie de l'unisensible. Les deux autres systèmes ont une plus vaste portée, lus large horizon ; ils partent du premier principe des choses et ne êtent qu'après avoir épuisé tous les développements de ce prin. Mais ce qui signale spécialement ces systèmes à notre examen, qu'ils sont évidemment pénétrés l'un et l'autre de l'esprit du panme. Et il n'y a point lieu de s'en étonner. Dans l'Orient, en effet, hilosophie ne s'est jamais séparée de la religion. Les systèmes les indépendants et les plus hardis de l'Inde tiennent encore par des secrets à la doctrine des Védas. Or, quel est l'esprit intérieur qui le dans tous les dogmes, dans tous les symboles de la religion vée? c'est l'esprit du panthéisme. Il est tout simple que cet esprit e la philosophie védânta, qui n'est autre chose qu'une interprétades livres sacrés ; mais on ne le retrouve pas moins fortement eint, quoique sous des formes plus libres et plus originales, dans rincipes de la philosophie sânkhya. Voilà donc les deux grands mes panthéistes de l'Inde, l'un essentiellement théologique et à l'orthodoxie, l'autre d'un caractère plus philosophique et plus gé de l'autorité religieuse. En quoi s'accordent, en quoi diffèrent ystèmes ? Ils s'accordent sur le principe fondamental et proclament deux l'unité absolue de l'existence, la consubstantialité de la re et de Dieu ; ils se séparent aussitôt qu'en développant ce prinils entreprennent d'en déterminer avec un peu de précision les équences essentielles. Le premier, le système orthodoxe, fidèle à rit des Védas, tend ouvertement à sacrifier la nature à Dieu, et se aux dernières extrémités du mysticisme ; le second, le système hya (je parle surtout de cette branche de l'école sânkhya qui reait pour maître Kapila), le second, dis-je, fait effort pour se ber aux pentes mystiques sur lesquelles toute philosophie orientend à glisser, et, dans son naturalisme hardi, il s'engage si loin aboutit à une sorte d'athéisme avéré.

est inutile d'établir ici par des témoignages et des citations le ctère mystique de la philosophie védânta ; c'est un point qui ne sera contesté. Bornons-nous à préciser en peu de mots le naturalisme l'athéisme du système de Kapila. Le philosophe indien reconnaît t-cinq principes des choses, ou, pour mieux dire, il entreprend pliquer les degrés successifs de la génération des êtres en les ratant tous à un premier principe, seul digne de ce nom, duquel ent dans un ordre logique une série de principes secondaires et ordonnés. Ce qui importe ici, ce n'est pas la détermination précise

de ces vingt-quatre principes subtilement distingués par le pl
indien, mais bien plutôt l'ordre général de leur développement
tout le caractère du principe premier. Or, quel est ce princip
la nature, *prakriti* ou *moula prakriti*, nommée aussi *pr*
matière universelle des choses. Voilà le dieu de Kapila. Peut-
fesser plus expressément le naturalisme? Voulez-vous la pre
ce dieu, considéré en soi, est un principe absolument indét
absolument abstrait, sans personnalité, sans conscience, bi
sans intelligence et sans pensée d'aucune sorte? jetez les yeu
liste de ces principes subordonnés, qui sont moins des princip
tables que la suite des créations ou émanations successives d
primordial. Il est vrai que l'intelligence, *bouddhi*, vient immédi
après le premier principe; mais cette intelligence est si peu déte
qu'il faut descendre un degré de plus pour trouver la cons
akankara. Enfin, ce qui achève de marquer nettement la dire
la philosophie de Kapila, c'est cette négation expresse et har
dieu ou *iswara*, ordonnateur du monde, qui a valu à son
surnom d'école athée. Ainsi donc, en face du panthéisme mys
dévot de la philosophie védânta, un second panthéisme singuli
audacieux, qui débute par le matérialisme absolu et pousse s
négation d'un dieu personnel qu'il semble aboutir à l'athéisme
le spectacle que nous montre la philosophie de l'Inde.

Hâtons-nous de sortir de ce monde oriental, mal connu en
plus doctes, et profondément obscur à nos faibles yeux, où, pa
quent, les appréciations les plus mesurées peuvent passer
simples conjectures, et allons chercher en Grèce, à l'aide de
ments plus nombreux et plus clairs, les deux grandes formes
théisme.

Ici tout devient lumineux et décisif. La philosophie grecqu
début, est empreinte d'un caractère général et incontesté d
théisme, et elle s'engage ouvertement dans deux directions con
dont l'une aboutit avec les disciples d'Héraclite au naturalisme
et l'autre, sur les traces de Parménide, au théisme le plus
qui fut jamais. Arrêtons-nous quelques instants sur ces deux e
la philosophie naissante. Le panthéisme est indécis encore dans
d'Ionie et dans celle d'Elée; mais laissez le génie grec se for
grandir, les germes déposés dans les systèmes de Parménide e
raclite s'épanouiront; la physiologie stoïcienne renouvellera l'h
téisme, et l'unité absolue de Parménide revivra dans le s
alexandrin, rajeunie et fécondée par les plus riches développem

On peut dire que l'idée panthéiste n'est arrivée, ni dans
d'Ionie, ni dans l'école d'Elée, à la conscience claire d'elle-
Pour qu'il en fût ainsi, en effet, il faudrait que les deux termes es
du problème métaphysique, le fini et l'infini, eussent été nettemen
çus. Or, il semble que l'école d'Ionie, livrée aux sons et à l'im
tion, s'attache si fortement au spectacle de la nature, à la cont
tion de ce flot rapide des phénomènes, qu'elle en perd le sentim
l'être absolu. Et de même, l'école d'Elée, pleine de confiance d
force de l'abstraction, une fois maîtresse de l'idée de l'être absol
attache et s'y emprisonne au point de ne plus pouvoir en sort

dant le panthéisme est déjà tout entier dans ces écoles exclu-
avec son essence constante et la loi non moins invariable qui règle
ouble développement. Ne croyez pas, en effet, que l'idée de l'infini
ntièrement absente du système d'Héraclite. Ce qui y domine, c'est,
vrai, le sentiment de la mobilité infinie des choses, ce senti-
que le philosophe ionien exprimait d'une manière si forte et si
ieuse en disant : « On ne se baigne pas deux fois dans le même
; » mais, sous ces vagues agitées et changeantes qui nous empor-
la vie à la mort, le génie élevé et méditatif d'Héraclite soup-
une force unique qui se développe dans les phénomènes de la
, sans s'y épuiser jamais ; qui produit, détruit et renouvelle
choses. Cette puissance, Héraclite l'appelle le feu, non le feu
et grossier qui frappe les sens ; mais un feu intérieur, un feu
. Et la preuve qu'il s'en forme une idée déjà fort épurée, c'est
le nomme raison divine, laquelle circule dans tout l'univers,
t nos intelligences reçoivent quelques rayons. Le sentiment de
n'a donc pas manqué à Héraclite, et l'on peut dire que sa doc-
est un panthéisme sensualiste, où l'idée du fini domine et tend sans
à absorber l'idée de l'infini, en d'autres termes, un panthéisme
retient à peine sur la pente du naturalisme absolu.

reillement, on définirait bien la doctrine de l'école d'Elée en
lant un panthéisme abstrait où l'idée de l'infini ou de l'unité
e et tend ouvertement à absorber l'idée du fini. Il ne faudrait
roire, en effet, que l'idée du fini ait manqué aux métaphysi-
éléates. Le chef de l'école, Xénophane, avant de s'élever à
grande pensée de l'unité absolue, avait tenté une science de la
e. Parménide, génie plus audacieux, s'attache avec une puis-
d'abstraction et une rigueur d'analyse vraiment prodigieuses à
pure de l'unité ; mais, il a beau fai[illegible] il faut qu'il paye tribut à
rience. Le monde sensible est là ; il nous illumine de sa clarté,
accable de son influence ; nul esprit humain ne parvient à en
er complétement le joug. Parménide élève la raison au-dessus
ens ; mais par là même il reconnaît leur existence. Le monde
e est pour lui une pure illusion ; mais cette illusion même a né-
rement une raison d'être. Cela est si vrai que Parménide, après
épuisé à pénétrer les profondeurs de l'être absolu, consent à
er son regard vers le monde des sens, et s'efforce de rendre
te de ces apparences décevantes et de les ramener à l'unité. Par
ontradiction évidente, mais inévitable, ce philosophe de l'unité
sible, cet adversaire inflexible des sens, termine son grand poëme
n système de physique.

si donc, ni Héraclite n'a complétement méconnu la notion de
i, ni Parménide ne s'est entièrement affranchi de la notion du
Tous deux ont cherché, à leur manière, l'unité absolue de l'exi-
e, chimère éternelle, éternel écueil du panthéisme. L'un, pénétré
ntiment de la réalité sensible, a réduit toute existence à un de-
absolu ; l'autre, enivré d'abstraction, n'a vu dans la nature que
s et néant, et il a concentré toutes choses dans une seule exi-
e réelle, celle de l'être en soi. Double conséquence à laquelle est
amné le panthéisme par la loi essentielle de son développement.

Si nous voulons maintenant vérifier sur une plus grande é
caractères que nous venons d'assigner aux systèmes de l'Ionie
franchissons l'époque de Socrate, traversons l'école de Plato
panthéisme, s'il s'y rencontre, n'existe qu'en germe; dépasso
l'école d'Aristote, où règne un esprit tout contraire, et arri
deux écoles qui ont honoré le déclin de la civilisation grecque
stoïcienne et l'école d'Alexandrie.

La physiologie de Zénon et de Chrysippe n'est autre cho
héraclitéisme perfectionné. Elle reconnaît le feu comme prin
versel des choses; elle explique par le mouvement alternat
tous les phénomènes de la vie et de la mort. Enfin, elle est si
aux sens et à l'imagination, qu'elle professe en logique ce prin
toutes nos idées viennent des sens; et en métaphysique,
principe non moins significatif, que tout ce qui existe est
Il est donc absolument impossible de contester que la doct
cienne ne soit fortement empreinte de naturalisme. Voici m
ce qui donne à cette doctrine le caractère d'un panthéisme él
supérieur, quoique parfaitement analogue, à celui d'Héraclite
ciens ne se sont pas arrêtés à la surface mobile des choses
pénétrant plus avant, cherchant le principe de cette mobilit
saisi la notion de cause, de force; au delà du corps, ils c
l'âme; au delà du phénomène inerte et passif, la force toujo
et, comme ils disent, toujours tendue. Pour les stoïciens, to
une âme, comme toute âme a un corps. Toute la nature est
force et de vie; elle est comme un organisme immense dont c
est un membre vivant. Toutes les âmes, toutes les forces sor
âme universelle, d'un esprit de feu partout répandu et p
cond, centre de tous les mouvements du monde, foyer de
intelligences, semence, lumière, providence, loi vivante
raine de tous les êtres de l'univers. Telle est la conception
bien haut le système stoïcien et dépasse infiniment l'horiz
clite; le panthéisme n'apparaît plus ici comme indécis et flo
montre nettement sous une de ses deux formes essentielles,
incline au naturalisme.

Nous n'aurons aucun effort à faire pour établir un caractè
un caractère tout mystique dans le panthéisme de l'école
drie. Cette école part, comme les éléates, de l'unité absolue
ne s'y enferme pas. Au sein de cette unité même, elle adme
cipe de diversité, une loi d'émanation nécessaire qui se
tous les degrés de l'existence, et sert à expliquer le passage
au fini, de Dieu à l'humanité et à la nature.

Celui-là seul, suivant les alexandrins, connaît l'origine
nération des choses, qui, oubliant le monde pour se recuei
même, et s'oubliant lui-même pour ne voir que la vérité, co
delà tous les principes, par-delà tout ce qui agit, pense
le principe indivisible de toute pensée, de toute action et
existence. C'est l'unité. L'unité est tout et au-dessus de tou
multipliant, elle fait tout, devient tout, et reste elle-même
tière, pure de tout mélange, exempte de tout mouvement,
identité éternelle. De cet abîme de perfection qui confond

peut être entrevu que par quelques âmes d'élite dans l'éclair ra-
de l'extase, de cette mystérieuse source émane éternellement
econd principe, l'intelligence, image de l'unité, inférieure à elle,
comme elle féconde. L'intelligence éternelle enfante l'éternelle
ité, l'âme, principe de tout mouvement. L'unité, l'intelligence,
e, voilà les trois hypostases divines; voilà la trinité, type absolu
existence, dont toutes choses sont à la fois des émanations et des
es. La même loi qui a fait sortir l'intelligence de l'unité et l'âme
intelligence, s'applique à l'âme pour en tirer des êtres inférieurs,
ceux-ci découlent de nouveaux êtres jusqu'à ce que soit atteinte
nite de la réalité et du possible. Ainsi, le dernier et le plus gros-
des êtres se rattache, par des anneaux intermédiaires, à l'Être
n. Il est encore l'image, bien plus, il est le produit de l'unité ab-
e; il est l'unité même multipliée, d'infinie devenue finie, et de
ssaire contingente, par une loi uniforme d'émanation qui, inces-
ment, tire le nombre de l'unité pour le faire rentrer ensuite dans
ité.

oilà une esquisse rapide, mais fidèle, du panthéisme alexandrin. Ce
évidemment en fait le caractère, c'est l'idée de l'unité. Et, en effet,
st-ce que le monde où nous vivons? une image de plus en plus
blie de l'existence divine, ou, pour mieux dire, un abaissement de
vinité. Une seule chose est vraiment bonne et vraiment réelle, c'est
té. L'unité seule est immobile et pure; immédiatement au-dessous
unité apparaissent la mobilité, la différence, la limite, l'imperfec-
Le second principe, l'intelligence, est déjà une déchéance de
: car l'intelligence, même absolue, implique une différence et
sorte de mouvement, la différence du sujet et de l'objet, de la
ée et de l'être, et le mouvement qui les unit. Au-dessous de l'in-
gence, Dieu s'abaisse encore en se divisant. Il agit, il produit des
imparfaits et mobiles, et cette production altère et, pour ainsi
corrompt de plus en plus sa nature, en la rendant accessible aux
ations de l'espace et aux vicissitudes du temps.

en que placé à un degré élevé dans l'échelle des êtres, l'homme est
de faiblesses et d'imperfections. La vie terrestre est une vie d'illu-
et de mensonge qui dure à peine quelques instants fugitifs.
mme ne vaut que par la pensée, qui le dérobe à ce monde misé-
, et le transporte aux sublimes régions. Il faut donc se recueillir
oi; il faut rompre tous les liens qui nous unissent à la terre; il
en soi-même supprimer tout ce qui tendrait à abaisser notre être
divisant et le répandant au dehors. Plus d'activité extérieure;
de réflexion même et plus de retour sur soi. L'activité est mau-
, la pensée distincte est mauvaise, la vie et l'être sont mauvais;
y a de bon que l'extase, parce que l'extase supprime l'activité,
ensée, l'existence individuelle, emporte l'âme au sein de Dieu, et
onge dans l'océan de l'unité. C'est ainsi que les panthéistes alexan-
s, partis de l'infini, de l'unité, dont la notion sublime les domine
s enivre, après un puissant effort pour expliquer l'humanité et la
re, pour leur assigner leur véritable degré de réalité et leur vé-
ble prix, retombent en quelque sorte sur eux-mêmes, accablés et
uissants; et, affaiblissant de plus en plus l'être du monde au profit

de l'être de Dieu, finissent par nier la vie de la nature et la vie hu-
maine, et par ne vouloir affirmer, penser, aimer que Dieu. Leur pan-
théisme aboutit au quiétisme absolu.

Avec les derniers soutiens du système alexandrin, s'éteint la philo-
sophie; et, pour la retrouver dans toute la liberté et dans toute la
maturité de son développement, il faut remonter jusqu'au siècle de
Descartes. Le panthéisme va bientôt renaître; nous l'allons voir se
produire dans les deux plus grandes écoles des temps modernes,
l'école cartésienne et l'école de Kant. Il aura à son service des gé-
pleins de force et d'originalité, un Spinoza, un Hegel; mais quelques
progrès qu'il ait accomplis par la précision plus forte de son p-
cipe, par la rigueur plus parfaite de ses déductions, par l'audace
ses dernières conséquences, nous allons nous convaincre que la
ture des choses a soumis ses nouveaux développements à la même

Le père de la philosophie moderne, après avoir ramené par
analyse hardie le monde corporel à la seule étendue, et le mo
spirituel à la seule pensée, avait laissé à ses successeurs le soin d'
pliquer ce dualisme. Il était impossible de s'y tenir. L'amour de l'
nité, entre autres causes dont nous n'avons pas à nous occup
devait susciter l'idée de ramener l'étendue et la pensée à un prin
commun, l'être, la substance, dont l'étendue et la pensée seraient
deux formes nécessaires et essentielles.

Cette idée se rencontre chez tous les disciples de Descartes, mai
il en est deux qui lui ont donné un développement puissant et origin
c'est Malebranche et Spinoza.

Le principe fondamental de Malebranche, c'est qu'il n'y a qu'un
seule cause véritablement cause, une seule puissance douée d'efficace
c'est Dieu. Ce qu'on appelle les causes secondes n'a de l'activi
véritable que le nom. Les corps sont des étendues absolument pas
sives, incapables de se donner ou de se communiquer le mouvement
les âmes n'ont pas, non plus, en elles-mêmes le principe de leurs op
rations. Dieu seul meut les corps et les âmes par une action inces
sante et irrésistible. S'il en est ainsi, s'il n'y a véritablement qu'un
seule cause, il n'y a aussi véritablement qu'un seul être. Les corps
les âmes n'ont ni existence distincte, ni réalité propre; ce ne so
que les actes de Dieu, les modes divers de son être. Le fini et l'infi
ne sont pas deux choses, mais une seule, considérée sous deux poi
de vue différents; nous sommes en plein panthéisme.

Maintenant, quelle est l'idée qui absorbe toutes les autres da
le système de Malebranche? c'est évidemment l'idée de cette exi
stence parfaite et souveraine dont l'univers n'est qu'un pâle refle
Malebranche est si étranger au monde visible, qu'il ne sait comme
s'assurer de son existence. Les êtres sans nombre qui remplissent
vaste univers, les astres qui nous éclairent, tout cela n'est que fa
tôme et illusion. Il n'y a d'étendue certaine que celle que no
voyons en Dieu. Le monde de la conscience n'est pas moins obscu
et douteux à Malebranche que celui des sens; nous n'avons de notr
être et de notre vie propre qu'un sentiment confus. Dieu seul es
clair pour nous, et rien ne se peut concevoir clairement qu'en lui e
par lui. Dieu seul aussi est aimable : tous les autres biens son

peurs, ou n'ont quelque prix que par rapport à lui. En Dieu se ntrent de plus en plus toute perfection, toute réalité, toute vie, panthéisme de Malebranche se colore des plus vives teintes d'une mysticité.

ns-nous chercher dans Spinoza cette forme tout opposée du panme, où l'existence de l'infini, loin de dévorer toutes les autres, le s'y absorber tout entière et ne plus conserver en elle-même la valeur d'une abstraction ou d'un signe? La question mérite éclaircie. D'excellents critiques de notre temps ont considéré za comme un mystique, en qui le sentiment de l'infini avait é celui de la réalité matérielle. C'est à ce point de vue que iermacher était placé quand il écrivait cette invocation éloquente: rifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et mé-a Spinoza! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut commencement et sa fin, l'universel son unique amour; vivant une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira le monde éternel, et il vit que lui aussi était pour le monde un r digne d'amour; il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint; nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourie. »

autres écrivains, marchant sur les traces de Schleiermacher, ont aré Spinoza à un sophi persan, à un mouni indien. Pour comble gération, on est allé jusqu'à lui attribuer des pensées de renonnt et de mortification toutes chrétiennes, et, par conséquent, trèsées à l'esprit de sa philosophie; celle-ci, par exemple: « La vie que la méditation de la mort, » pensée admirable dans le *Phédon* s l'*Imitation de Jésus-Christ*, mais qu'il serait par trop étrange contrer dans l'*Ethique*. Aussi bien y trouve-t-on en termes ex-la maxime diamétralement opposée: « La chose du monde, dit za (4[e] partie, prop. 67), à laquelle un homme libre pense le , c'est la mort, et sa sagesse n'est point une méditation de la mais de la vie. » *Homo liber de nulla re minus quam de morte t, et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.* Dans un passage, Spinoza se plaint qu'on représente aux hommes la vie euse comme une vie triste et sombre, une vie de privation et érité, où toute douleur est une grâce et toute jouissance un : « Oui, ajoute-t-il avec force (*Ethique*, trad. franç., t. II, p. 207), d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant ossible, de la réparer par une nourriture modérée et agréable, armer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, r même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des cles, et de tous les divertissements que chacun peut se donner lommage pour personne. »

ne sont là que des indications de détail. Si nous voulons pénéans le véritable esprit de la philosophie de Spinoza, interro-en les principes fondamentaux. Spinoza part de l'idée de la ance, identique à ses yeux avec l'idée de l'être en soi et par soi. tte idée, il déduit celle des attributs de la substance. La sub-étant l'être, l'être absolument infini, pour être infiniment,

doit posséder une infinité de manières d'être ou une infinité d
buts infinis. De ces attributs, l'infirmité humaine n'en attei
deux, la pensée infinie et l'étendue infinie; mais ils suffisent
expliquer toute la nature. En effet, la même loi de développ
nécessaire qui a fait sortir de l'être absolu une infinité d'attribu
finis, tire éternellement et, pour ainsi dire, déduit de chacun
attributs, une infinité de modes finis; les modes de l'étendue, c'
qu'on appelle les corps; les modes de la pensée, c'est ce qu'o
pelle les âmes. Voilà le système entier des existences. La substa
les attributs, c'est, pour le philosophe, la nature naturante; p
genre humain, Dieu. La nature naturée, ou la nature propr
dite, c'est la suite infinie des modes de l'étendue divine ou l'u
du corps, dans leur correspondance intime avec la série infinie
rallèle des modes de la pensée divine, ou l'univers des âmes.

Serrons de près ces principes de la philosophie de Spinoza, mandons-nous quelle est la part précise qui est faite ici à la r de Dieu et à celle de la nature. Au premier aperçu, on peut s'i ner que le Dieu de Spinoza a une existence propre et distincte, est une intelligence ayant conscience d'elle-même, avec une sor personnalité parfaite et infinie; Spinoza, en effet, lui assigne co attribut essentiel la pensée, et cette pensée est une pensée par Un examen plus approfondi dissipe cette illusion et fait compren vrai caractère du dieu de Spinoza.

La pensée, dans l'école cartésienne, se manifeste sous deux fo distinctes, l'entendement et la volonté. Or, Dieu a-t-il une volo Spinoza répond nettement et résolûment que non. La volonté ne rait appartenir qu'aux régions inferieures de la nature; en Die ne peut y avoir qu'un développement nécessaire. Dieu a-t-il du m un entendement? Spinoza ne recule pas plus sur ce point que l'autre. Il déclare expressément que l'entendement, même infini, partient à la nature naturée, et non à la nature naturante. La pe de Dieu, considérée en soi, est donc une pensée non encore d loppée en idées, une pensée vide d'idées, une pensée qui s'igno en un mot une pensée absolument indéterminée. Aussitôt que la p sée se détermine et se déploie, aussitôt qu'apparaissent ces déterm tions de la pensée qu'on appelle des idées, nous sommes descen des hauteurs du monde divin; nous tombons dans la région de la ture et du temps.

C'est ici qu'on voit l'enchaînement intérieur des spéculations philosophe hollandais; son système est un tissu d'abstractions ad rablement serré. Il n'y a point un Dieu réel, individuel, produisant é nellement le monde; il n'y a que des idées qui se déduisent les unes autres, et toutes d'une idée première, l'idée de l'être en soi. On d généralement que Spinoza est passé sans intermédiaire des attri de Dieu aux choses de ce monde, de la pensée et de l'étendue finie aux corps et aux âmes. C'est là, en effet, l'aspect le plus or naire et le plus simple de son système; mais regardez-y de près, v verrez qu'il n'a point ainsi conçu et ne pouvait pas ainsi concevoir conomie et la suite des choses. Entre les attributs infinis et les mo finis, il faut un lien : par exemple, entre la pensée absolue, indét

ans conscience, d'une part, et de l'autre, ces idées profondé-
lerminées et individuelles qu'on appelle des âmes, des inter-
s sont nécessaires, par cela seul qu'ils sont possibles. Aussi,
logicien, dans un passage de l'*Ethique* trop peu remarqué,
t-il expressément des modes éternels et infinis des attributs
bstance, et au-dessous de ces premiers modes, une seconde
modifications également éternelles et infinies. Par exemple,
admet au-dessous de la pensée absolue, entre cette pensée et
des âmes, un mode éternel et infini de la pensée, qu'il ap-
ntendement infini ou l'idée de Dieu ; et au-dessous de l'idée de
reconnaît d'autres idées qui ont le caractère de l'éternité et
ité, qui, par conséquent, ne sont pas des âmes proprement
istences obscures et équivoques, dont la logique lui impose
sité, sans lui permettre d'en déterminer et d'en éclaircir la
Ainsi le dieu de Spinoza n'est pas une intelligence; il n'a ni
lité, ni conscience, ni aucun des caractères d'une existence
. C'est à peine si l'on peut dire que le dieu de Spinoza possède
e. La lettre du système dit cela, l'esprit dit le contraire. Au
ns la doctrine de Spinoza, pour trouver une existence distincte
e, il faut aller jusqu'à ces modes finis où vient se résoudre le
ement de la substance; au-dessus de l'univers, il n'y a que
ractions. Cette série d'abstractions géométriquement enchaî-
ne une espèce de pyramide dont le sommet est Dieu; mais
que Dieu? La substance, c'est-à-dire l'être sans détermi-
l'être sans activité, sans pensée, l'être pur, l'être vide, une
on creuse, presque un pur nom.

le dernier mot du système de Spinoza, interrogé avec sévérité,
ans ses dernières conséquences ; et l'on s'explique maintenant
y a de vrai dans le préjugé vulgaire qui l'accuse d'athéisme.
usation n'est pas absolument juste. Spinoza ne veut pas être
admet sérieusement un premier principe infini de toutes choses,
on dieu ; mais si Spinoza n'est pas athée, il y a dans son sys-
pente qui incline du côté de l'athéisme, vers un dieu abstrait
rminé qui ressemble fort à la négation de Dieu.

rderai maintenant que la philosophie de Spinoza se montre
ois sous un aspect tout différent. Il y a, dans certaines parties
ctrine morale et religieuse, des teintes assez fortes de mysti-
Qui croirait que le même homme qui vient de refuser à Dieu
é et l'entendement; qui a expressément accepté cette consé-
que l'idée de Dieu n'appartient point à la nature naturante,
lire, pour parler clairement, que Dieu, pris en soi, n'a point
soi-même, ce même philosophe nous assure et nous démontre
u s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini? » (*Ethique*,
, prop. 35.) Qui croirait que Spinoza se complaît à nous déve-
ute une théorie de l'amour intellectuel, qui semble inspirée
on et par l'Evangile? Dieu s'aime lui-même et il aime les
; les hommes, qui souvent le blasphèment, ne peuvent s'em-
le le concevoir et de l'aimer. L'amour des hommes pour Dieu
émanation de l'amour infini que Dieu a pour les hommes. Ces
nours se confondent dans un seul et même amour qui est le

lien des créatures et du Créateur, et comme une sorte d'embrassement éternel qui les enchaîne étroitement. La véritable vie, ce n'est pas celle qui se disperse et s'égare sur les objets de ce monde, c'est celle qui se rattache à Dieu. Par l'amour de Dieu, qui leur est commun, les hommes s'aiment les uns les autres, toutes les âmes sont sœurs. Par cet amour, l'âme humaine est heureuse et libre; par lui, elle est immortelle; elle est même éternelle, comme son divin objet.

Ainsi le même philosophe qui, tout à l'heure, nous paraissait presque un athée, se montre maintenant à nous comme une sorte de mystique. Que conclure de là? Rien autre chose que la confirmation la plus éclatante de la loi générale que nous avons assignée aux développements du panthéisme. Spinoza a accepté plus nettement et formulé plus exactement qu'aucun autre philosophe le principe fondamental de l'unité absolue de l'existence, de la coexistence éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de la nature et de Dieu. Spinoza est le génie même du panthéisme. Mais en même temps que Spinoza pose avec une admirable fermeté le principe du système, il veut en déduire rigoureusement les conséquences; il veut déterminer avec le dernier degré de rigueur et de précision la nature du fini, celle de l'infini, celle enfin de leur rapport. Ici il rencontre une difficulté insurmontable, et, malgré toute la force de son esprit géométrique, malgré toute l'intrépidité et toute la candeur de son âme, il faut qu'il se contredise, il faut qu'il s'engage tour à tour dans deux voies différentes, l'une qui résout toute réalité dans les êtres de la nature, et fait de Dieu une pure abstraction : c'est le panthéisme naturaliste, voisin de l'athéisme dans ses dernières conséquences; l'autre qui absorbe tous les êtres de ce monde dans la vie divine, et réduit l'âme humaine à une pensée divine, presque à un rêve de Dieu : c'est le panthéisme mystique, qui, poussé à ses derniers excès, jetterait l'âme dans une contemplation inerte et passive.

S'il n'était pas inutile de pousser plus loin cette vérification historique, nous pourrions poursuivre jusqu'aux temps contemporains notre esquisse des destinées du panthéisme; le voir sortir de l'école de Kant au XVIIIe siècle, comme il est sorti au XVIIe siècle de l'école de Descartes; trouver dans M. Schelling son Malebranche, et dans M. Hegel son Spinoza, aboutissant une dernière fois à ses conséquences nécessaires : avec M. Schelling, vieillissant et fatigué, à une sorte de mysticisme piétiste; avec les derniers disciples de Hegel, à un naturalisme sans frein, et à l'athéisme le plus audacieux et le plus radical qui ait jamais été. Mais il est temps d'aborder le dernier problème que nous nous sommes proposé de résoudre. Après avoir trouvé dans la détermination exacte de l'essence du panthéisme la loi générale de son développement, nous allons chercher dans cette loi elle-même notre principe de critique et de réfutation.

Il ne suffit point à un système de métaphysique, pour se faire accepter, d'être parfaitement lié dans toutes ses parties, de former un tissu logique dont la trame ne soit brisée en aucun endroit. Un tel système peut être une œuvre d'art incomparable, et rester presque sans prix pour les sérieux esprits qui ne demandent à la philosophie qu'une seule chose, la vérité. C'est sans doute à ces systèmes réguliers et or-

rants que pensait Bacon quand il parlait avec tant de mépris de ces les d'araignée, *tenuitate fili atque operis mirabiles, sed quoad sus frivolæ et inanes.* Sans aucun doute, c'est une des conditions n système philosophique digne de ce nom, de n'enfermer aucune tradiction, et d'être en règle avec la logique; mais il est une condi- bien autrement importante et décisive : c'est de se mettre d'accord c la réalité des choses.

l y a ici deux points à considérer : d'une part, les faits qui nous t donnés par l'expérience, soit que nous ouvrions les yeux sur le nde qui nous environne, soit que nous assistions, dans le silence sens, au développement de notre existence intérieure. Evidem- nt, un système de philosophie est tenu de compter avec les résul- de l'expérience. Je ne dis pas qu'il doive s'y enfermer et s'y as- rir; je dis que, de si haut qu'il les domine, il est obligé de les re- naître et de les expliquer. Ce n'est pas tout. On ne peut faire un tème avec une autre nature que la nature humaine. Or, la nature naine a ses lois, ses limites, ses besoins, et tout philosophe est obligé s'accommoder, bon gré mal gré, à ses conditions. S'il y a dans la na- e humaine une croyance qui lui soit tellement inhérente qu'elle se rouve à toutes les époques, dans tous les lieux, chez tous les peu- s, il faut que la philosophie compte avec cette croyance. S'inscri- t-elle en faux contre la conscience du genre humain? taxerait-elle sa naturelle de préjugé et d'illusion? il faudrait encore qu'elle en ex- quât l'origine et l'universalité.

Si tout système est assujetti à cette double condition, de rendre mpte et des faits de l'expérience et des croyances universelles du nre humain, le panthéisme ne peut avoir la prétention de s'y sous- ire. Et, cependant, c'est là le double écueil où il vient toujours se ser. Aussi, de tout temps, les philosophes panthéistes ont fait pro- sion de mépriser l'expérience. Ecoutez Parménide, Plotin, Bruno, inoza, Hégel; ils vous diront que les sens sont trompeurs; que le vul- ire, en les prenant pour guides, se condamne à repaître son intelligence pures illusions; qu'il appartient au vrai philosophe de se dégager des s et de tout considérer de l'œil de la raison. L'expérience, disent- , ne fût-elle pas trompeuse, que donne-t-elle, après tout? Les phé- mènes et non les causes, les existences et non les essences, ce qui ive, ce qui est, et non ce qui doit arriver, ce qui ne peut pas ne être. Or, la philosophie est essentiellement la connaissance des ses et des essences, la science du pourquoi et du comment de tout, contemplation du nécessaire et de l'absolu. Que la raison pure soit le flambeau du philosophe, et le conduise, loin du vulgaire et du mmerce des sens, dans les plus profonds mystères de l'origine et de génération des êtres.

Telle est la prétention commune à tous les panthéistes, et il est fort urel qu'ils se défient de l'expérience et du sens commun, pressen- t qu'ils en seront infailliblement condamnés. Or, de toutes les pré- tions la plus vaine, de toutes les entreprises la plus impuissante, toutes les folies la plus étrange, ce serait de vouloir se passer absolu- nt de l'expérience. Un seul homme a tenu un instant cette gageure tre l'impossible; cet homme est Parménide. Seul, ce naïf et auda-

cieux génie osa soutenir jusqu'au bout que le philosophe doit s'enfermer dans la raison pure et dans l'idée de l'être, et tenir tout le reste pour rien. La conséquence rigoureuse, c'est que le mouvement, la nature, ne sont pas, et qu'il n'y a que l'être absolu, sans attribut, sans différence et sans vie. Fidèles à leur principe, Plotin, Spinoza et Hégel devraient aboutir au même résultat, rigoureux à la fois et absurde. J'ose défier Plotin de sortir de son unité absolue; Spinoza de faire un seul pas au delà de l'affirmation de la substance; Hégel de rompre le cercle étroit de l'idée absolument indéterminée, s'ils n'empruntent à l'expérience une de ses données, s'ils ne payent tribut à la conscience et aux sens. Plotin voit dans son unité le principe d'une émanation éternelle; Spinoza déduit de la substance l'attribut, et de l'attribut le mode. Hegel explique tous les développements de l'idée par un certain *processus* intérieur, par un mouvement naturel et nécessaire, soumis à une loi très-simple et très-uniforme. C'est à merveille; mais à quelle source ces philosophes panthéistes ont-ils puisé les idées d'émanation, d'attribut, de mode, de progrès, de mouvement? De bonne foi, n'est-ce pas l'expérience qui a fourni le type de ces notions? et quel avantage peut-il y avoir pour un philosophe sincère et sérieux, après s'être emparé de ces notions indispensables, à en dissimuler l'origine?

Il faut donc que le panthéisme en prenne son parti : pas plus que les autres systèmes, il ne peut se passer et ne se passe en effet de l'expérience. Le panthéisme ne saurait être reçu à répudier les données des sens, les croyances réelles et universelles du genre humain. Nier les faits du haut d'un principe, ce ne serait pas seulement tenter l'impossible et se condamner à l'extravagance, ce serait se contredire misérablement, se servir de l'expérience quand elle est utile et nécessaire, pour la proscrire aussitôt qu'elle devient embarrassante. Une telle situation n'est pas tenable, et je regarde comme démontré que raisonner contre le panthéisme au nom de l'expérience, c'est user d'un droit incontestable en soi, et, qui plus est, d'un droit incontestable à tout panthéiste de bonne foi.

Ce point capital une fois établi, il nous sera permis de circonscrire beaucoup le champ de notre critique. Nous n'avons point ici à présenter une réfutation régulière et complète du panthéisme, mais seulement à indiquer une méthode générale de réfutation. Qu'il nous suffise donc de prouver, sur deux articles essentiels, que le panthéisme, par son essence et sa loi, arrive nécessairement, d'une manière ou d'une autre, à se mettre en contradiction avec les données de l'expérience et du sens commun.

Le panthéisme est dans une impuissance radicale et invincible d'expliquer à la fois ces deux vérités que le sens commun et la conscience proclament de concert, je veux dire la réalité et l'individualité des êtres finis, la réalité et l'individualité d'un Dieu providence. De ces deux grandes vérités il en est au moins une que le panthéisme nie, selon qu'il incline au naturalisme ou au mysticisme; et quelquefois, dans son effort ardent mais stérile pour les embrasser l'une et l'autre, il les compromet également toutes deux.

Nous avons suffisamment montré dans les pages qui précèdent qu'une des tendances du panthéisme, c'est d'affaiblir et de diminuer

les choses finies, au point de les réduire à de purs phénomènes
ntôt à de simples limitations, à des formes fugitives de l'être
. Si déjà c'est une chose si difficile à un panthéiste que d'expli-
l'existence distincte d'un brin d'herbe, l'individualité d'une
, que sera-ce quand, nous élevant dans l'échelle des êtres, où
esse avec la complication des organes grandit l'individualité,
atteindrons les animaux voisins de l'homme et enfin l'homme
ême? Comment le panthéiste expliquera-t-il cet être merveilleux
une conscience distincte et réfléchie de lui-même, qui dit clai-
t: *moi*, qui réagit sur la nature, qui gouverne ses passions,
ses désirs, prend possession de sa destinée, et, à travers tous les
d'une moralité de plus en plus pure, atteint cette indépendance
le qu'on appelle la vertu? Mettons à cette épreuve un des génies
s pénétrants qui aient attaché leur nom au panthéisme, Spinoza;
ndons à Spinoza de nous expliquer ces deux choses : le *moi*; la
é.

noza prétend construire le système entier de l'univers avec trois
nts : la substance, l'attribut, le mode. Voilà pour lui les trois
de toute existence possible. Or, s'il est une vérité immédiate-
observable pour l'homme, une réalité dont il ait le sentiment
que et permanent, c'est la réalité du principe même qui le con-
Cherchez la place du moi dans l'univers de Spinoza; elle n'y
s, elle n'y peut pas être. Le moi est-il une substance? Non,
substance, c'est l'être en soi, l'être absolument infini. Le *moi*
un attribut de la substance? Pas davantage; car tout attribut est
infini, bien que d'une infinité relative. Le *moi* est donc un
Mais cela n'est pas soutenable; car le *moi* a une existence
et distincte, et, quoique parfaitement simple, il contient en soi
finie variété d'opérations. Le *moi* serait donc tout au plus une
ion de modes; mais une collection est une abstraction, une
toute mathématique, et le *moi* est une force réelle, une vivante
Le *moi* est donc banni sans retour de l'univers de Spinoza;
n vain que la conscience y réclame sa place; une nécessité lo-
, inhérente à la nature du système, l'écarte et le chasse tour à
e tous les degrés de l'existence.

noza sera-t-il plus heureux, plus d'accord avec l'expérience et
commun, sur l'article de la liberté? Non; seulement il aboutira
ésolument que personne aux tristes conséquences déjà acceptées
s panthéistes stoïciens, par les panthéistes alexandrins, et aux-
s n'ont pu se dérober de nos jours les panthéistes de l'Allemagne.
ux chemins divers peuvent conduire un philosophe à nier le libre
e: ou bien on le déclare impossible *à priori*, parce qu'il est
iliable avec de certaines idées qu'on s'est formées sur la nature
hoses; ou bien on le rejette *à posteriori*, comme un fait qui
te réellement pas, comme une illusion du genre humain qui se
e à la lumière d'une observation approfondie de la conscience. Spi-
nie le libre arbitre *à priori* et *à posteriori*; il le nie *à priori* au
de la nature de Dieu et de l'ordre de ses développements; il le
posteriori au nom de cette mathématique des passions qu'il a
ruite et qui soumet toutes les actions des hommes à des lois

invariables. Mais il ne le nie pas seulement dans l'homm aussi en Dieu et dans toute la nature; il le nie, en un mo les façons dont on le peut nier.

Dieu est appelé libre, toutefois, dans ce système; ma quelle liberté : elle consiste dans l'absolue nécessité d'un é loppement. Cette liberté toute métaphysique, si différente morale qu'adore en Dieu le genre humain, Dieu seul la possi Spinoza : car Dieu seul agit par une nécessité parfaite imn inhérente à sa nature; tout le reste agit par la nécessité divine, c'est-à-dire par une nécessité plus ou moins impa vant qu'elle est fondée d'une manière plus ou moins mé suprême nécessité. A ce compte, soit qu'on entende la libe de Spinoza, soit qu'on l'entende au sens de tout le monde, tous les êtres en sont également privés.

Il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses; car existe et agit est déterminé à l'existence et à l'action; et absurde de supposer qu'un être que Dieu ne détermine p s'y déterminera de soi-même, que de s'imaginer qu'une foi par Dieu à l'existence et à l'action, cet être pourra se ren miné. L'action d'un individu est fondée sur son être; l'êtr vidu est fondé sur l'être de Dieu. Supposer qu'un individu tr part qu'en Dieu le principe de son action, c'est supposer vera hors de l'être le principe de son être, ce qui implique co

Qu'est-ce donc qu'une chose contingente? Est-ce une puisse également être ou ne pas être, être ceci ou être ce là des chimères de l'imagination, qui, ne voyant que les e causes qu'elle ne voit pas. Pour la raison, tout ce qui es tout ce qui est de telle façon doit être de telle façon; ce qui point précis du temps ne pouvait arriver une minute av minute après, sans que l'ordre entier des choses ne fût tr que le hasard n'envahît le développement divin, sans que d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être Dieu.

Dieu seul, du reste, est nécessaire de cette nécessité éte solue, toujours égale à elle-même. Les choses finies, tout nécessairement de la nature divine, ne peuvent exister da que d'une manière bornée et successive. Elles apparaiss marqué dans l'éternité, mais pour disparaître bientôt et cé à d'autres êtres. Rien d'arbitraire, rien de désordonné dans ment perpétuel qui crée, détruit et renouvelle sans cesse ses; chaque être est déterminé à l'existence et à l'action antérieur; et ainsi à l'infini. Les mouvements produisent ments, les idées enfantent les idées, suivant une loi fondé ture même de la pensée et de l'étendue, et dans une corr parfaite qui a pour base l'identité en Dieu de l'étendue et d Celui donc qui pourrait embrasser dans sa totalité infinie le veloppement de l'étendue et de la pensée, c'est-à-dire l'o des choses, n'y verrait rien de contingent, de libre, d'accid une suite géométrique de termes liés entre eux par une loi Mais nous, êtres d'un jour, atomes dans l'infini, intelligen dans un corps périssable, nous ne pouvons remonter la c

ses, et quand nous concevons l'existence d'un être sans
cause qui doit le produire, nous appelons cet être con

gence des choses, le libre arbitre, le désordre, le hasard.
st donc que notre ignorance. Au fond, tout est nécessaire :
ne nécessité immédiate qui fait l'essence de sa liberté ;
ses, d'une nécessité médiate qui exclut à la fois la liberté
bsolue, et cette infidèle et fantastique image de la parfaite
es hommes appellent le libre arbitre.
ne méconnaîtra dans cette exposition du fatalisme pan-
puissant enchaînement. Nous y avons insisté, pour faire
doigt la force et la faiblesse du panthéisme, invincible
te sur les sommets de l'abstraction, impuissant dès qu'il
en commerce avec la réalité.
en vain que le panthéisme voudrait se dérober à cette
e le sollicite et l'attire en dépit de lui. On vient de voir
perbe dédain Spinoza nie le libre arbitre. Eh bien, il en
bien l'existence, qu'il fait des efforts désespérés pour l'ex-
n croire, chacune des modifications de l'âme humaine a sa
ne modification antérieure, qui a elle-même sa cause dans
odification, et ainsi de suite à l'infini. Un acte produit un
n mouvement produit un autre mouvement, comme un
it un autre flot dans un océan sans limites. Or, les modi-
'âme sont d'une extrême complexité, et, parmi elles, les
ssent clairement à la conscience, les autres sont plus ou
ppées d'obscurité. Or, qu'arrive-t-il quand je prends tel
quand je me lève, par exemple, pour aller à la promenade?
ses concourent pour amener cet effet : la disposition de mes
it de mon imagination, le chaud ou le froid, la sérénité du
ur de la température, etc. Quelques-unes de ces causes
de moi plus ou moins, et c'est ce que j'appelle les motifs
on ; d'autres agissent sourdement, et ce ne sont pas celles
l'action la moins décisive. Ignorant l'influence de ces der-
s, ne trouvant pas dans celles que je connais l'explication
ma détermination, disposé d'ailleurs à m'exagérer ma puis-
, ravi du sentiment de mon indépendance et de ma gran-
igure que c'est moi qui me détermine par ma propre vertu,
nent des motifs ; et cette vertu imaginaire, cette chimère
sse et de mon orgueil, je la salue du nom pompeux de

dée que Spinoza se forme de la liberté humaine ; telle est
à coup sûr originale et ingénieuse par laquelle il prétend
e du sentiment du libre arbitre, au nom même des principes
e plus absolu. Mais tout cet échafaudage croule devant une
ort simple, empruntée à la conscience. Suivant Spinoza,
orance où nous sommes des causes diverses qui influent
rminations que naît l'illusion du libre arbitre. Plus nous
s dispositions intérieures, plus nous agissons d'une ma-
hie, plus s'exalte en nous le sentiment de notre liberté.
uc l'enfant et l'homme ivre, comme Spinoza se plaît à le

dire, sont convaincus qu'il dépend d'eux uniquement d'accomplir les actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. A ce compte, plus nous descendrons au fond de nous-mêmes, plus nous nous rendrons compte des motifs de notre conduite, plus nous mettrons le sérieux et de maturité dans nos délibérations, et plus nous verrons tomber pièce à pièce le fantôme de notre liberté. Or, l'expérience donne ici à Spinoza le plus complet démenti, et il suffit d'avoir constaté une seule fois combien est ferme et lumineux, après une délibération sérieuse et calme, le sentiment de notre liberté, pour mettre à nu l'artifice de ce système.

Voilà donc le panthéisme, d'une part, forcé de reconnaître en fait la foi du genre humain dans l'existence de la liberté morale et, d'autre part, incapable de rendre raison de cette foi. Or, il est un autre article de la foi du genre humain, non moins profondément gravé dans la conscience et non moins rebelle à toutes les explications du panthéisme : c'est la croyance universelle dans l'existence d'une intelligence infinie qui préside au gouvernement de l'univers. Ici, plus que partout ailleurs, les philosophes panthéistes, malgré leur profond mépris pour le vulgaire et pour ce qu'ils appellent l'anthropomorphisme, sont contraints de courber la tête sous l'inévitable joug des lois de l'esprit humain et des faits de la conscience. Il n'y a pas une seule grande école de panthéisme qui n'ait expressément reconnu la providence divine. Les stoïciens invoquent sans cesse ce nom sacré. Ils en parlent dans le langage tour à tour le plus expressif et le plus magnifique. Ce monde est pour eux comme une maison admirablement gouvernée, où sans cesse l'œil du maître pénètre et surveille tout. Le principe divin, circulant à travers le monde, entretient partout la plus exacte économie et l'équilibre le plus parfait :

Mutasque in cunctas dispensat fœdera partes.

Plotin a des traits admirables sur le gouvernement moral de l'univers, et on ne saurait exprimer l'harmonie divine des mondes avec plus d'enthousiasme et de poésie que Giordano Bruno. Génies plus sévères et plus précis, Spinoza et Hegel reconnaissent aussi à leur manière la providence divine. Spinoza attribue à Dieu la pensée comme une des manières d'être essentielles de sa nature ; Hegel déclare que l'esprit divin, après être sorti de soi pour se répandre dans la nature, rentre en soi, se connaît, se possède en toute plénitude. C'est le terme et la perfection de son développement.

Ne soyons pas dupes des formules, et tâchons d'en comprendre et d'en presser le vrai sens.

Est-il possible dans un système panthéiste d'attribuer à Dieu l'intelligence, je parle de l'intelligence distincte, de l'intelligence ayant conscience de soi ? A la rigueur, cela est possible, mais à une condition : c'est de nier absolument toutes les intelligences finies, c'est-à-dire de se nier soi-même, et de faire de ses propres pensées et de toutes les pensées possibles les pensées de Dieu. La conscience, la réalité, le bon sens protestent contre cette extravagance, et des esprits comme Spinoza et Hegel devaient tout faire pour s'en préserver. Mais alors il

faut renoncer à un Dieu intelligent, à une divine providence, ou bien abandonner le principe panthéiste.

En effet, l'essence du panthéisme, c'est de ne point séparer Dieu de l'univers. Dieu, considéré en soi, n'a qu'une existence virtuelle et indéterminée. Les attributs mêmes de Dieu, quoique moins indéterminés que son être, sont encore, si on les prend en eux-mêmes, des choses toutes virtuelles. Comment y aurait-il conscience, personnalité, là où règne l'indétermination absolue?

La pensée de Dieu contient en soi toutes les intelligences, mais d'une manière virtuelle. Considérée en soi, dans son éternité, dans sa virtualité, dans l'absolu de son être, elle ne peut avoir d'autre objet que l'être même de Dieu, envisagé dans son absolue indétermination. Supposez-vous que la pensée absolue contient en soi, représente en soi, d'une manière distincte et déterminée, non-seulement l'être de Dieu pris en soi, mais les attributs de Dieu et les modes de ses attributs : vous introduisez dans la pensée absolue autant de distinctions qu'en reçoit l'être même de Dieu dans tout le cours de son développement, vous déterminez à l'infini la pensée absolue, vous lui faites parcourir tous les degrés de l'échelle des êtres, vous la faites tomber dans le mouvement et dans le temps. Cela veut dire que vous ne considérez plus la pensée dans sa virtualité, dans son éternité, mais dans son actualisation successive et nécessaire à travers la durée; vous sortez de l'hypothèse : car il ne s'agit pas de savoir si la conscience existe quelque part, si elle est possible, mais si Dieu, considéré précisément en soi, abstraction faite de l'univers, a et peut avoir conscience de soi.

Dans un système où Dieu est un être déterminé, séparé de ce qui n'est pas lui, on conçoit que Dieu ait conscience de soi, conscience distincte, actuelle; qu'il dise *moi*, qu'il s'oppose au *non-moi*. Mais si le *moi* implique le *non-moi*, si Dieu est tout en un sens, s'il n'y a pas pour lui de *non-moi*, il ne peut dire *moi*, il ne peut avoir conscience de soi, il ne peut pas être une personne, une intelligence digne de ce nom.

Dieu est tout, dira-t-on; donc, tout est en Dieu; donc, il y a en Dieu conscience, intelligence, personnalité. Je réponds : Dieu, la substance, sont-ils tout en acte ou en puissance? Dieu en soi, la substance en soi sont tout, il est vrai, pour le panthéisme; mais ils sont tout en puissance, non en acte. Dieu en soi est donc un être virtuel, indéterminé. Or, la conscience, la personnalité, supposent l'existence déterminée, distinguée, actuelle, appropriée, individualisée.

Il est, dit-on, de la nature de la pensée d'être objective, de représenter quelque chose. Soit; mais il y a un rapport, une analogie nécessaire entre la nature de la pensée et la nature de son objet. Or, de quelle pensée s'agit-il ici? de la pensée en puissance. Elle représente l'être en puissance. Insistera-t-on pour dire que la pensée se représente nécessairement et essentiellement elle-même? J'en conviens; mais elle se représente selon ce qu'elle est. Or, elle est la pensée indéterminée, virtuelle. La conscience absolue de la pensée absolue, ce sera la conscience virtuelle et indéterminée, ce sera la possibilité tout au plus, et non la réalité de la conscience.

Il est inutile d'insister davantage. Spinoza, lui-même, après avoir

accordé à Dieu la pensée, finit par soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence; de sorte que si l'on donne un entendement à Dieu, il faut dire, selon son rude et énergique langage, que cet entendement ne ressemble pas plus au nôtre, que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer? Sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine, et que la chose causée diffère de la cause précisément en ce qu'elle en reçoit. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Ethique* est celle-ci: Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être causes l'une de l'autre. A qui persuadera-t-on, en effet, que la pensée humaine est une émanation de la pensée divine, et toutefois qu'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que nous parlez-vous alors de la pensée divine? comment la connaissez-vous? Si elle ne ressemble à la nôtre que de nom, c'est qu'elle-même n'est qu'un vain nom!

Nous croyons avoir le droit de conclure en général que les efforts du panthéisme pour expliquer les faits de la conscience et pour se mettre d'accord avec les croyances et avec le langage du sens commun ne font que mieux ressortir l'égale impuissance où il se trouve de se passer de l'expérience et de s'accorder avec elle, de se tenir en dehors de la vie, sur les hauteurs de la raison pure et de l'abstraction métaphysique, et d'expliquer la vie sous ses deux formes les plus certaines et les plus sublimes, la moralité humaine et la providence de Dieu.

En résumé, nous avons déterminé l'essence du panthéisme, sa loi souveraine, son défaut radical. La loi du panthéisme, fondée sur son essence, en découvre et en démontre le vice intérieur. Sur la foi d'un amour exagéré de l'unité, le panthéisme prend pour principe la consubstantialité éternelle et nécessaire du fini et de l'infini, de Dieu et de la nature, se définissant et se réalisant l'un par l'autre, et n'étant au fond que le double aspect d'une seule et même existence. Partis de ce commun principe, les philosophes panthéistes se divisent en le développant. Suivant qu'ils obéissent de préférence au sentiment de l'existence finie ou à celui de l'existence absolue, suivant qu'ils donnent plus à la nature ou à Dieu, ils se séparent en deux directions contraires, dont l'une conduit au mysticisme et absorbe tous les êtres dans la vie divine, dont l'autre mène au naturalisme et réduit Dieu à une abstraction. Egalement contraires aux faits de l'expérience et aux inspirations les plus sûres du sens commun, les panthéistes de toutes les écoles prétendent récuser d'avance le sens commun et les faits; mais, forcés d'emprunter à l'expérience, sous peine de ne pouvoir former le réseau de leurs abstractions, sous peine de ne pouvoir avancer d'un seul pas au delà de leur premier théorème, subissant d'ailleurs l'inévitable empire de la vie réelle, les panthéistes s'efforcent d'en rendre raison; mais l'insuffisance évidente de leurs explications les condamne, et rend alors sensible à tous les yeux la vanité profonde de leur principe.

EM. S.

:ELSE (Philippe-Aurèle-Théophraste, Bombast de Hohen-
nit en 1493, à Einsiedlen, dans le canton de Schwitz. C'est
ui ajouta aux noms qu'il portait déjà, ceux de Théophraste
else. Son père, habile dans les sciences, mit le plus grand
er son éducation, et l'inclination de Paracelse le portant à
a médecine, il s'y livra avec ardeur. Il parcourut la France,
l'Italie, l'Allemagne, pour faire connaissance avec les plus
édecins, et sans doute s'éclairer auprès d'eux. De retour
il enseigna la médecine à Bâle; mais, ayant éprouvé quel-
ément dans cette ville, il alla s'établir en Alsace. La singu-
s opinions, non-seulement en médecine, mais encore en
a coutume qu'il blessa en enseignant la médecine en langue
i attirèrent beaucoup d'inimitiés, surtout parmi ses confrères.
l'âge de quarante-huit ans. Ses ennemis ont assuré que la
âta la fin de ses jours; il est sage de croire que l'envie eut
e part aux calomnies dont il fut l'objet.
vons point à l'apprécier sous le rapport de la science médi-
nous ferons observer, avant d'exposer les principes de sa
, qu'il ne séparait la médecine ni de la philosophie, ni de
et qu'il a subordonné à un véritable mysticisme toutes les
s connaissances nécessaires à l'art de guérir.
ne de Paracelse ne lui appartient pas en propre; elle est
ent puisée à la double source de la kabbale et de la philoso-
tique ou alchimie; on y retrouve partout les mystères et la
ée de ces deux sciences; mais il est bon qu'avant de l'expo-
s éléments principaux, choisis dans une multitude d'asser-
ières, nous la caractérisions d'une manière sommaire dans
e avec la science généralement désignée par le nom de phi-

ophie, telle qu'elle a été cultivée à peu près dans tous les
s surtout dans les temps modernes, s'est proposé d'attein-
naissance des lois abstraites de l'intelligence, de la sensibi-
olonté. Après quelques tâtonnements inévitables, elle a de-
bservation, d'abord la nature de ces facultés, ensuite le
lequel elles se développent, et elle a cru avoir atteint le
el elle prétend arriver, lorsqu'elle a acquis cette connais-
un certain degré. La philosophie est donc restée spécula-
est contentée de savoir selon quelle loi s'accomplissent les
s de l'esprit et du cœur; elle en a tiré quelques conseils
ues applications salutaires, mais elle n'a pas cru que l'homme
sur sa propre destinée, ou sur les autres êtres, une action
elle qui résulte naturellement d'une volonté ferme, éclai-
ndante.
it, nous devons reconnaître que les lois de l'homme et de
elles que notre intelligence peut les concevoir par des idées
sont sans action, s'il n'y a derrière elles un être vivant qui
l'impulsion, soit Dieu lui-même agissant immédiatement,
secondaire créé par lui dans ce but. En d'autres termes, il
alité que des êtres agissant selon les lois imposées à leur
es lois, à l'état d'idées et de système scientifique, peuvent

éclairer l'intelligence de l'homme, l'aider à diriger plus utilement ses facultés, mais n'augmentent pas d'une manière sensible sa puissance et son bien-être.

C'est précisément ce système de forces vives, agissant souverainement soit dans l'homme, soit dans la nature, et négligées par la philosophie proprement dite, comme le résultat de vaines rêveries, ou comme placées au delà des investigations de la science, que Paracelse annonce la prétention de connaître et d'exposer. Entre Dieu, l'homme et la nature il y a certaines puissances opératrices dont l'action continuelle produit sous nos yeux les merveilles que nous contemplons : l'homme est en rapport avec toutes ces vertus mystérieuses de l'univers, et, selon qu'il s'unit aux unes et aux autres, ou laisse paralyser son action par la leur, il produit d'heureux résultats, ou tombe sous l'empire de forces qu'il devait au contraire dominer.

Le système de Paracelse est donc un système ontologique *à priori*, dans lequel on nous présente l'ensemble des forces vives qui constituent l'univers, et des rapports qu'elles soutiennent entre elles, rapports actifs, qui produisent tous les phénomènes du monde physique et intellectuel. Les détails dans lesquels nous allons entrer prouveront l'exactitude de cette définition.

L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale sont des vérités implicitement admises par Paracelse, et qu'il regarde comme inutile et presque impie de vouloir prouver. Il n'y a donc dans ses ouvrages ni théodicée, ni psychologie, ni morale, ni logique proprement dites; son système est une physique, en prenant ce mot dans un sens rapproché de celui que lui donnaient les anciens.

Paracelse divise l'ensemble de la création en *macrocosme* (grand monde), qui représente l'univers, et *microcosme* (petit monde), réalisé dans l'homme. Ces deux termes de l'œuvre divine sont parfaitement semblables, et l'un reproduit et répète ce qui existe et se passe dans l'autre. Selon notre philosophe, il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, il faut pénétrer au délà, et ce rapport de similitude frappera l'esprit.

Au-dessus de cet ensemble s'élève Dieu, centre à la fois et circonférence de toutes choses. Unité de tout ce qu'il a produit, il réside au fond de nos cœurs; il est la base sur laquelle l'intelligence prend son point d'appui; tout émane de lui; il comprend, il pénètre tout. L'homme, fait à l'image de Dieu, est comme lui le centre et la circonférence des créatures, il en forme l'unité; tout est relatif à lui, toutes choses versent sur lui leurs propriétés. Mais, après avoir ainsi placé Dieu, dans son unité suprême, en dehors et au-dessus de toute la création, après en avoir ainsi constaté l'indépendance, Paracelse s'applique à connaître les relations, même les plus mystérieuses, les plus inattendues, des êtres entre eux; on peut dire que ce sont celles-là surtout qu'il recherche avec le plus d'intérêt.

Pour peu qu'un système de physique ne se soit pas étudié à concentrer l'explication de tous les phénomènes dans les mouvements de la matière, il est conduit, par la simple observation des faits, à admettre que les germes de toutes choses possèdent en eux une force immatérielle, qui les constitue capables d'agir, leur imprime ensuite le mouvement, et le dirige de manière à développer les formes dont, par leur

'e, ils sont dépositaires. Il y a donc, dans l'accomplissement de
hénomènes, qui semblent, au premier abord, étrangers aux faits
rdre immatériel, intervention d'un principe autre que la matière,
t-ce que le principe du mouvement. Mais, indépendamment de ces
ipes actifs ou forces, le physicien est obligé d'admettre que leur
ı est secondée et rendue possible par l'influence correspondante
nts extérieurs, tels que la lumière, la chaleur, l'air, etc., qui ne
oas plus matériels que ces forces elles-mêmes. Telle est au fond,
ıs une expression purement scientifique, la doctrine de Paracelse;
elle est moins acceptable dans la forme singulière de laquelle il l'a
ue. Ces germes, il les appelle *astres;* non qu'il veuille exprimer
sivement par là les clartés innombrables que nous contemplons
'oûte des cieux : ce sont les germes mêmes auxquels il donne ce
sous quelques formes qu'ils se présentent; quant aux astres re-
ıs pour tels par le vulgaire, aux astres qui brillent sur nos têtes,
nt l'expression supérieure de ces germes, la force correspondante
git sur eux et qui les féconde.... Nous n'avons pas besoin de faire
rquer tout ce qu'il y a d'arbitraire dans ces rapports et dans ces
ninations; des exemples analogues se montreront encore dans la
de cette exposition; notre observation s'y appliquera naturellement.

macrocosme se compose donc d'un ciel et d'une terre, mis en
spondance par le rapport des germes avec les astres, de manière
e ciel imprime et dirige le mouvement, tandis que la terre le
t et y obéit. Quant au microcosme, ou à l'homme, fait à l'image
eu et du macrocosme dont il résume en lui-même toutes les forces
tes les propriétés, il a aussi son ciel et sa terre, ses astres et ses
 physiques correspondantes. C'est le cerveau qui est le siége de
el, principe de ses pensées, de ses volontés, de ses mouvements,
 sentiments. Par ce ciel, il est en rapport avec les astres de l'uni-
dont l'influence s'étend sur ses pensées et sur ses actes. Il est fa-
e voir, dans cette partie des doctrines développées par Paracelse,
éories singulières auxquelles se rattachent les rêveries de l'astro-
judiciaire.

ıtefois, il est nécessaire de remarquer que cette influence des as-
ur le cerveau n'incline, ni ne contraint la volonté de l'homme.
, la liberté morale est respectée dans cette philosophie. Paracelse
ème plus loin : car il établit que c'est l'homme qui, par l'énergie
ı imagination, choisit les propriétés des astres et les identifie avec
y a ici plus que la liberté; il y a une puissance que Paracelse,
que tous ceux qui avant ou après lui ont enseigné ces doctrines,
e *magique.*

te doctrine sur le ciel et les astres se résume dans les paroles sui-
s : « Il suit que tout ce qui vit, tout ce qui croît, tout ce qui est
la nature, est signé, possède un esprit sidéré, que j'appelle le ciel,
, l'ouvrier caché, qui donne à ce qui est sa figure et sa couleur,
a présidé à sa formation : c'est là le germe et la vertu. »

is ces forces, astres ou germes, ne sont par eux-mêmes que des
s et non des corps; ils font naître et développent les corps, fruits
es de causes invisibles, en empruntant d'ailleurs les principes
itutifs de leur substance. Les corps, en effet, sont composés ou

plutôt extraits des quatre éléments, feu, air, eau, terre; mais il est nécessaire de faire observer que ces éléments doivent être réduits à trois, attendu que le feu est un agent, donnant de sa propre substance naissance aux astres qui sont ses organes, plutôt qu'un élément entrant dans la composition des êtres matériels.

On reconnaît ici d'abord le système d'Empédocle, qui, après avoir complété, en y ajoutant la terre, la doctrine des quatre éléments, en fit ensuite une autre classification, plaçant le feu dans une situation particulière, et lui attribuant des propriétés analogues à celles que Paracelse voit en lui. Il n'est pas, néanmoins, nécessaire de supposer que Paracelse ait connu directement ces premiers essais de la philosophie grecque. L'alchimie s'était depuis longtemps emparée de ces systèmes, ou du moins de ce langage, car il ne nous est pas démontré que le sens en fût le même chez les alchimistes du moyen âge et chez les premiers philosophes de la Grèce, et Paracelse paraît s'être surtout consacré à l'étude de cette science. C'est, en effet, par fidélité à celle-ci qu'il substitue le plus souvent aux éléments terre, eau, air, feu, les trois principes des choses, sel, soufre et mercure, que les anciens n'ont point connus, voyant dans le sel le fondement de la consistance des corps; dans le soufre, celui de leur croissance et de la combustion; dans le mercure, celui de la liquidité et de l'évaporation.

On se tromperait gravement si l'on s'obstinait à voir dans les trois principes de Paracelse et des alchimistes, ou dans les quatre éléments de la physique grecque, les substances visibles et saisissables désignées par les mots qui expriment ces principes et ces éléments. Paracelse prend soin d'avertir lui-même qu'il ne faut pas prendre, dans sa doctrine, le soufre, le sel et le mercure dans leurs propriétés terrestres, mais selon leurs propriétés astrales; et de nombreux passages épars, principalement dans Aristote, prouvent que les Grecs entendirent par éléments des principes actifs, des propriétés qu'ils qualifièrent des noms des substances dans lesquelles leur action était dominante, mais sans que ces substances fussent l'élément lui-même. Ainsi, ils appelaient terre le principe qui, sans y être seul, domine dans la substance de la terre; eau, celui qui domine dans la substance de l'eau, etc., admettant d'ailleurs, comme l'ont fait depuis Paracelse et les alchimistes, que nulle part l'élément n'est pur, et que chaque objet de la nature les contient tous dans certaines proportions.

La science moderne s'est quelquefois prévalue de l'apparence grossière de cette analyse des anciens, et, en effet, il ne semble pas qu'il faille une grande pénétration dans la pratique de l'expérience pour distinguer la terre de l'eau, l'eau de l'air, l'air du feu, et voir, dans ces quatre objets si divers, quatre éléments irréductibles les uns dans les autres. Mais si ce que nous venons de dire du vrai sens des mots *principes* et *éléments* ne peut être mis en doute, l'ignorance seule de la véritable pensée antique aurait donné lieu à la méprise des physiciens modernes, et il n'en resterait pas moins certain que les anciens, et les philosophes hermétiques après eux, se seraient élevés à un degré d'abstraction et de généralité dont la science moderne s'éloigne de plus en plus, à mesure qu'elle multiplie par l'analyse le nombre des corps simples et primitifs, sans pouvoir affirmer jamais que le

donné pour simple aujourd'hui ne sera pas reconnu pour com-
près qu'il aura subi l'épreuve d'une analyse ultérieure. Nous
s, quant à nous, sans nous porter pour le défenseur de la phy-
grecque ou de la chimie hermétique, que le caractère scien-
ressort plus réellement de ces généralisations intelligentes,
la subdivision toujours croissante, dans la science contem-
e, des faits et des observations. D'accord avec ce que nous
de dire, Hegel (*Philosophie de la nature*, § 245) a fait une
se remarque; nous croyons utile de la citer : « L'ancienne
ie de la formation de toutes choses par quatre éléments, selon
gore, Empédocle, Platon et Aristote, ou par trois principes,
'aracelse, n'a pas prétendu par là désigner empiriquement la
natière primitive, mais bien plus essentiellement la détermi-
idéale de la force qui individualise la figure du corps; et nous
par là admirer avant tout l'effort par lequel ces hommes, dans
ses sensibles qu'ils choisissaient pour signes, ne connurent et
nrent que la détermination générale de l'idée. Au contraire,
'siciens empiriques modernes ont, de préférence, fondé leur
sur une tout autre manière d'envisager la question, procédant
's à la recherche du particulier, au lieu de s'efforcer d'élever le
lier au général, et de reconnaître celui-ci dans celui-là. »
natière est, en général, un composé des quatre éléments; mais
ie, en sa qualité de microcosme, les réunit plus particulière-
:n lui. C'est à cette constitution de son corps qu'il doit d'être
port sympathique universel avec la nature entière. Chaque élé-
:n effet, produit des êtres plus particulièrement empreints de ses
:tés, quoiqu'ils aient aussi nécessairement quelque chose des
:tés des autres éléments. Ce sont ces propriétés, invisibles quand
considère en elles-mêmes, et visibles seulement par leurs pro-
qui forment les astres particuliers, ou le ciel de chaque élé-
mais il a plu à la bonté du Créateur que ces astres particuliers
ie élément se reproduisissent tous et devinssent visibles dans
:nt du feu, ce qui a donné naissance au firmament et aux étoiles,
squels sont dans les rapports d'une action continuellement ré-
ie les astres invisibles des trois autres éléments. Il résulte de
celui qui saurait pénétrer ces rapports, atteindrait la connais-
les choses dans le principe même de leur mouvement et de leurs
ions; de là, sans doute, la science de l'astrologie.
s avons déjà vu que Paracelse avait fait quelques emprunts aux
es des époques les plus reculées de la philosophie grecque; en
ncore un dont on ne saurait douter. Selon lui, le système géné-
astres réalisé dans le firmament par l'élément du feu, est la
de la sagesse, de la sensibilité, des pensées; c'est donc au feu
iomme doit le développement de son intelligence. Or, qui ne re-
t ici la doctrine d'Héraclite, qui disait que *le monde est et sera*
rs un feu vivant, s'embrasant et s'éteignant avec mesure. Héra-
l'ailleurs, attribuait au feu les propriétés universelles, spirituelles
érielles tout ensemble; c'est assez dire que, comme Paracelse
lui, il ne désignait pas par le mot πῦρ le phénomène extérieur
, mais le principe premier, générateur de ces phénomènes.

L'homme, dans le système de Paracelse, se trouve donc pla deux origines, l'une éternelle, l'autre mortelle, participant d et de l'autre, inspiré à la fois par l'esprit de Dieu et par l'univers. Mais ce dualisme que Paracelse fait voir en lui n'es seule division à laquelle on puisse soumettre sa nature; ce phi y reconnaît encore, après d'autres, une triade que nous dépou ici de la terminologie mystique ou hermétique à l'aide de laque teur l'analyse. Elle se compose de l'esprit ou intelligence, d dans laquelle réside la sensibilité, du corps qui en forme l'env Quelles que soient les objections que soulève la doctrine de Pa nous trouvons néanmoins que cette division est plus exacte, qu pond mieux aux faits tels qu'ils résultent de l'observation, que la pure et simple en corps et âme. Malgré la difficulté qui empêc mettre un troisième principe, intermédiaire entre l'esprit et le quoique nous repoussions cette hypothèse en tant qu'elle intr une séparation ontologique entre l'âme et l'esprit, nous devons ce reconnaître que les phénomènes de la sensibilité sont très-di de ceux de l'intelligence, et distinguer plus complétement les qui les produisent. Les anciens nous en ont donné l'exemple *Traité de l'âme* d'Aristote est consacré à l'analyse des propr cette cause intermédiaire entre l'esprit et le corps, et qui les r à l'autre. Qu'on admette d'ailleurs ou non l'existence de c forces, l'analyse des phénomènes qui s'accomplissent dans l est forcée de les classer en trois ordres irréductibles les uns autres. Du reste, Paracelse élève tout cet ensemble jusqu'à I déclare qu'il n'y a rien dans l'homme qui n'ait le caractère divi dans cet être intermédiaire, l'âme, qu'il appelle aussi le corps que se trouve, selon lui, l'origine du pressentiment, la sourc prophétie.

Au milieu de ces expressions singulières, il est cependant voir que cette doctrine est fortement marquée de spiritualisme ne s'étonnera pas que Paracelse établisse, dans plusieurs pa l'antériorité du principe spirituel, et l'établisse d'une manière ex Et non-seulement on peut dire qu'il le regarde comme antérie encore comme unique, au moins dans l'ordre de la pensée, de il exclut, comme ne constituant qu'une connaissance passagèr ce qui y est entré par la voie de l'organisation sensible; il dit, quelque part : « Nulle connaissance ne restera perpétuellem celle qui a été infuse au dedans, et qui réside dans le sein de dement. Cette connaissance essentielle n'est ni du sang, ni de l ni de la lecture, ni de l'instruction, ni de la raison;... c'est divin, une impression de l'être infini sur l'être fini. »

De même qu'il ne voit de sérieux et de durable dans la pen ce que l'esprit divin y a déposé *à priori*, ainsi il place l'esprit gine de toutes choses, même de la matière : car les germes, ments et tout ce qu'il présente comme constituant les principe rateurs des choses, est donné, sinon comme spirituel et c pensée, du moins comme immatériel et à l'état de forces, de au service de l'esprit.

Ce principe spirituel, qui, par l'intermédiaire d'autres pr

ériels qui lui sont subordonnés, produit le corps dans lequel il aste ses merveilles, est appelé à lui survivre, et, ce premier corps t, il s'en crée un autre avec des propriétés semblables ou supé-s. D'après la manière dont Paracelse s'exprime sur ce point, on uit soupçonner qu'il croit à l'éternité du monde, puisque les prin-généraux qui existent dans son sein produisent sans cesse de aux corps qu'ils abandonnent successivement pour se revêtir loppes nouvelles. Nous n'affirmerions pas que telle soit l'opi-e Paracelse ; nous sommes même disposé à croire qu'il n'en est en nous fondant surtout sur le caractère chrétien de sa doctrine, ce que nous ne voyons pas qu'il ait supposé que l'homme fût à accomplir sur la terre plusieurs existences; mais il se ren-çà et là quelques expressions assez formelles sur ce point que nous ayons dû en faire l'observation.

verra par les passages suivants que ce n'est pas sans raison ous croyons que Paracelse a mêlé à ses doctrines les croyances ennes.

'homme a possédé tous les avantages naturels et surnaturels; ce caractère divin s'est obscurci par le péché. Purgez-vous du , et vous le recouvrerez en même proportion que vous vous rez.

a notion de toutes choses nous est congénère; tout est dans e de l'esprit; il faut dégager l'esprit des enveloppes du péché, notions s'éclairciront.

'esprit est revêtu de toute science, mais il est accablé sous le auquel il s'unit; il recouvre ses lumières par les efforts qu'il ntre ce poids.

onnaissons bien notre nature et notre esprit, et ouvrons à Dieu, ppe à la porte de notre cœur.

e la connaissance de soi naît la connaissance de Dieu.

n'y a que celui que Dieu instruira qui puisse s'élever à la vraie ssance de l'univers. La philosophie des anciens est fausse; tout ls ont écrit de Dieu est vain.

es saintes Ecritures sont la base de toute vraie philosophie ; elle Dieu et y retourne. La renaissance de l'homme est nécessaire rfection des arts (Opérations chimiques, médicales, magiques, Or, il n'y a que le chrétien qui soit véritablement régénéré.

elui qui se connaît, connaît implicitement tout en lui : et Dieu au-dessus de l'homme, et les anges qui sont à côté de Dieu, monde qui est au-dessous, et toutes les créatures qui le compo-

s ne pouvons nous étendre plus longuement sur la doctrine de lse. Tels en sont les points principaux. On voit qu'elle a été à plusieurs sources. L'alchimie et l'astrologie judiciaire en sont la base principale; mais nous y avons reconnu quelques traces ystèmes mis en avant par les plus anciens philosophes de la , et nous avons constaté en même temps que l'auteur rattachait a doctrine aux points fondamentaux du christianisme. Ce fut là, yen âge, le caractère distinctif de la philosophie hermétique, surtout à cette école mystérieuse qu'appartiennent les écrits de

Paracelse. L'idée la plus générale qui en ressorte, c'est l'actio cessante de Dieu sur la nature tout entière, par l'intermédiaire multitude innombrable d'êtres, dont l'homme régénéré est le lien maître, dont il résume en lui et dirige la puissance. Avec une blable doctrine, où tout semble arbitraire, qui s'annonce comm pouvant être connue qu'à la condition d'être révélée, et où l'origi manque aussi bien que la méthode, toute critique est superflue : il aura suffi d'en décrire la physionomie générale.

Néanmoins, nous ne terminerons pas sans avoir rapporté que opinions singulières, dépourvues de tout lien entre elles, qui ne vaient trouver place dans l'exposition succincte que nous veno présenter, et qui achèveront de caractériser la nature d'esprit de racelse et le point de vue de l'école théosophique.

« La vraie philosophie et la médecine ne s'apprennent ni de ciens, ni par la créature ; elles viennent de Dieu ; il est seul des arcanes ; c'est lui qui a signé chaque être de ses propriétés.

« Le médecin naît par les lumières de la nature et de la grâ l'homme interne et invisible, de l'ange qui est en nous.

« Le monde extérieur est la figure de l'homme ; l'homme monde occulte, car les choses qui sont visibles dans le monde invisibles dans l'homme.

« Il y a trinité et unité dans l'homme, ainsi que dans Dieu ; l'h est un en personne, il est triple en essence ; il a le souffle de Di l'âme, l'esprit sidéré et le corps.

« Il n'y a point de membre dans l'homme qui ne correspond élément, une planète, une intelligence, une mesure, une dans l'archétype.

« Le firmament est la lumière de nature qui influe naturell sur l'homme.

« Dans le rêve, l'homme vit comme les plantes, seulement d vie soit du corps élémentaire, soit du corps sidérique, sans l'act son esprit particulier homme. Si le corps sidérique domine, insensible à la vie élémentaire qui sommeille, il a commerce a étoiles ; dans ce cas, les rêves se composent de manifestations des astres, remplies de science mystérieuse et d'inspirations ; si, a traire, le corps élémentaire domine, alors repose le corps sidé et les songes ont lieu selon les convoitises de la chair.

« Les hommes à imagination triste et pusillanime sont te conduits par l'esprit immonde.

« L'âme purifiée par la prière tombe sur les corps comme la f elle chasse les ténèbres qui les enveloppent, et les pénètre i ment.

« L'homme se divise en corps visible et corps invisible ; le co visible a l'imagination pour organe.

« Il faut entendre par l'*ens* des esprits, ce qui, dans le corps est engendré continuellement, et sans matière, par nos pensé qui naît à notre mort, c'est l'âme.

« La puissance de la foi produit le bien dans les hommes jus le mal dans les méchants. »

Les ouvrages de Paracelse sont très-considérables ; il y en a pl

ıns. Les principales sont celle de Strasbourg, 3 vol. in-f°, 1616-, chez Zetner; et celle de Genève, chez Antoine et Samuel de nes, 3 vol. in-f°, 1658. — Excepté parmi les adeptes de la théo-ıe, Paracelse n'a point trouvé de partisans. La philosophie ration-le des deux derniers siècles l'a considéré comme un rêveur, et peu occupée de ses écrits. H. B.

ARALOGISME. Raisonnement faux. Ce terme est employé par ogiciens comme synonyme de sophisme (*voyez* Aristote, *Réfut. oph.*, c. 1, § 1, et la *Logique de Port-Royal*, 3ᵉ partie, c. 19). ıule différence que l'on puisse établir entre le paralogisme et le isme, c'est que l'un résulte d'un simple défaut de lumière ou ılication, tandis que l'autre suppose de la mauvaise foi. *Voyez* ce Dictionnaire le mot SOPHISME. W.-K.

ARKER (Samuel), évêque d'Oxford, quelquefois confondu avec ieu Parker, archevêque de Canterbury, et éditeur de la *Bible des es*, naquit en 1600, et mourut en 1688. Mêlé à tous les débats ques et religieux, non-seulement d'Angleterre, mais du XVIIᵉ siècle, aît dans l'histoire de la philosophie comme adversaire de Des-s et de son disciple infidèle, Spinoza, comme panégyriste de Pla-comme partisan d'une mysticité orthodoxe.

rker était en possession d'une science très-variée, mais moins ; et moins précise que variée. Membre de la Société royale de res, il se distinguait de ses confrères par la verve d'un esprit par-ailleur et par une singulière facilité de travail. Sa véritable apti-était cependant pour la dialectique et pour la polémique.

s ouvrages où il discute principalement les doctrines du cartésia-ı sont intitulés, le premier, *Tentamina physico-theologica de Deo*), et 1673, in-8°); le second, *Disputationes de Deo et providentia a.*

point de vue commun à ces deux livres est celui d'un spiritua-mystique et essentiellement religieux. L'auteur y reproche à artes de laisser l'existence de Dieu sans armes suffisantes contre isme. La preuve *ontologique*, celle qui est tirée de l'idée même ieu et de celle d'une perfection suprême, ne le satisfait point: il elle même un *sophisme* (*Disputat.*, p. 24). Il y substitue des nents téléologiques et physiques, c'est-à-dire pris dans l'ordre armonie du monde, dans ces rapports admirables de convenance dessein qui éclatent à travers toute la création, dans les parties ne dans l'ensemble (*Tentamina*, p. 157 sqq.). Parker loue ce-ant le philosophe français de n'avoir pas cherché à réfuter l'a-me par l'impossibilité de démontrer un enchaînement perpétuel de s et d'effets dans l'univers (*Tentamina*, v. *fin.*).

ı autre reproche adressé à Descartes, c'est d'avoir proscrit, à mple de Bacon et de Gassendi, les causes finales, la *téléologie* du le physique.

scartes, à entendre Parker, aurait eu le tort de prétendre *rai-r sur l'infini*, « prétention que ne doit avoir nul homme, si pro-qu'il soit, parce que l'esprit humain n'a aucune certitude, pas

même en géométrie, dès qu'il veut toucher à l'infini. » C'est point, ajoute l'évêque d'Oxford, que devait porter le doute de tes (*Disputat.*, p. 538 sqq.).

Parker n'est pas juste lorsqu'il assimile le doute cartésien a rhonisme même (*ubi supra*, p. 563 sq.) et qu'il l'accuse de ré science au désespoir (p. 538).

Il n'est pas seulement partial, il est dans l'erreur, quand il que déduire l'existence de Dieu de l'idée de perfection, c'est ir par un *sophisme subtil*, qu'il y a plusieurs divinités (*Disputat.*,

Il excède de même les limites du vrai en qualifiant Descar prit inconséquent, *inconstans*.

Ajoutons toutefois que Parker est beaucoup plus équi moins intolérant envers ce glorieux adversaire, que ne le son ses compatriotes, tels que Pitcairn et Hobbes. Ce dernier, est également combattu avec vigueur et succès, entre Vanini sendi, dans les *Disputationes de Deo*.

A tous ces philosophes modernes, matérialistes ou spirit Parker préfère Platon. L'écrit destiné à recommander les doc l'Académie mérite encore d'être consulté. Dans cet exposé impartial de la philosophie platonique, *Free and impartial a the platonic philosophy*, in-4°, 1666, l'auteur n'est pour tout à fait indépendant. Il sait découvrir trop d'analogies e *Dialogues* et l'*Evangile*, il ne sait pas assez apercevoir les di qui séparent le platonisme du christianisme. Il faut néanmoin voir gré d'avoir rappelé à ses contemporains le goût des Pè cette philosophie, d'avoir ramené les théologiens de son pays de cette philosophie, de l'avoir défendue contre les censures d siteurs, qui n'y voyaient qu'une source impure d'abominables l enfin, de l'avoir vantée, sans décrier Aristote et d'autres ant de Platon. Son tort capital consiste à n'avoir pas voulu reconn nombreuses et profondes affinités du platonisme avec le carté

Ce qui domine dans ces divers ouvrages, c'est un certain m méthode, et un penchant décidé pour le mysticisme. (

PARMÉNIDE. Selon tous les historiens, ce philosophe naquit à Elée, dans la Grande-Grèce. La date seule de sa naiss souvent controversée, le témoignage de Diogène Laërce p contredire sous ce rapport celui de Platon. On peut néanmoins, apparences les plus vraisemblables, la fixer à l'an 519 avan passe pour avoir été le disciple oral de Xénophon; il fut l'héritier direct et immédiat de ses doctrines. D'après une rapportée par Speusippe et Plutarque, il aurait été le légis sa patrie, et tous les ans le magistrat forçait les habitants jurer l'observation des lois de Parménide. Mais rien ne vient cette tradition. Ce qui est plus authentique dans la biograp philosophe, c'est le voyage qu'il fit à Athènes avec son discipl et dont il est parlé dans *le Parménide* et dans *le Sophiste* d Ce voyage, qui est une date si importante dans l'histoire d philosophiques, eut lieu vers l'an 454 avant J.-C. En le fa but avoué de Parménide et de Zénon était de se mettre en rapp

Ioniens, dont les doctrines remplissaient tout l'orient de la Grèce, et combattre leur système. L'histoire de cette lutte est l'histoire même Zénon.

La vie de Parménide fut donc exclusivement consacrée à la philobie; et tous les écrivains qui ont eu l'occasion de prononcer son a, l'ont fait en termes pleins de respect et d'admiration. Platon pelle « le respectable, le redoutable, le profond Parménide. »

Le seul écrit de Parménide dont l'antiquité nous ait conservé des gments, et le seul aussi dont elle fasse mention, est un poëme *sur Nature,* comme presque tous les ouvrages des anciens philosophes. poëme était divisé en deux parties, dont les titres séparés, *De la té* et *De l'opinion,* nous sont parvenus avec les fragments qui s'y achent. Dans la première partie, Parménide traitait de l'être en soi le la vérité absolue; dans la seconde, il s'occupait des choses sens et variables, des principes naturels, ce qui fait que Plutarque *nator.* lib. IX, c. 32) appelait cette partie du poëme une cosmoie. Le style de ce poëme était fort simple, à l'exception du début, nous a été conservé par Sextus Empiricus, et où respire quelque se de sombre et de solennel, conforme au génie de la race dome. On ne connaît d'ailleurs de Parménide aucun autre ouvrage ce poëme, dont il reste des fragments précieux, environ cent cinnte vers.

Dans le système de Xénophon, la donnée idéaliste de Pythagore ait déjà transformée et précisée; l'unité de l'être nécessaire se dégeait pour la première fois, au grand jour de la discussion et du sonnement, des enveloppes un peu trop mystérieuses dont le phihe de Samos l'avait voilée. Mais ce n'était qu'une ébauche qui devait evoir toute son extension entre les mains puissantes de Parménide. Il reçut de bonne heure les impressions de l'école de Pythagore et fluence de Xénophon. Né dans la Grande-Grèce, il naquit et vécut sein même de l'idéalisme; il en devint le représentant le plus rigoux, et en apporta avec lui, lorsqu'il fit le voyage d'Athènes pour nbattre l'empirisme ionien, la théorie complète.

Le système de Parménide avait deux faces, à chacune desquelles it consacrée dans son poëme une exposition séparée.

Il plaçait d'un côté les données de la raison, qui seules représennt pour lui la *vérité;* de l'autre, il reléguait dans le domaine de l'*oion* les croyances vulgaires, les perceptions des sens. Ces deux ties de sa doctrine n'avaient aucun rapport l'une avec l'autre. Aut il élevait la première, autant il rabaissait la seconde. Il les çait dans un antagonisme formel; et c'est là que commence l'orialité de son système. Dès le premier pas, il met l'idéalisme sur la ite exclusive, étroite et hardie où le condamneront à rester, à pé, les attaques de ses adversaires, et la brillante, la subtile défense Zénon.

Opposant l'un à l'autre le criterium de la raison et celui des sens, rménide se prononçait formellement pour la raison seule. Il avoue le les hommes croient généralement à la réalité des choses sensibles; ais il déclare que les connaissances de cet ordre sont fausses et ompeuses; qu'elles ne sont que de pures apparences, et que les

conceptions de la raison atteignent seules la certitude et la vérité, l'être. Le vulgaire s'appuie sur les sens, mais il n'atteint que l'erreur. Les hommes passent ainsi leur vie à prendre un songe continuel pour la réalité. Il faut donc briser toute relation avec ces apparences trompeuses, et s'interdire toute foi dans le témoignage des sens. Il ne faut en excepter aucun. Si, pour plaire au vulgaire, on cherche les caractères et les lois des phénomènes sensibles, on ne sera pas dupe de ce fantôme de science, qui n'est pas et ne peut jamais devenir la vraie science. Qu'importe que le centre de ce monde visible soit la terre ou le soleil; qu'il y ait quatre éléments ou qu'il n'y en ait qu'un; que cet élément unique soit la terre ou l'eau, l'air ou le feu, le sec ou l'humide? Qu'importe que ces éléments soient mis en action par la haine et par l'amour, ou bien par la variété de forme des atomes qui les constituent? Fables pour fables, les unes valent les autres; élever sur elles l'édifice de la science, c'est chercher un point d'appui dans le vide.

Pour connaître la vérité, il faut en appeler à la raison seule.

Ce que la raison conçoit comme vrai absolument, ce qui est identique à la vérité elle-même, c'est l'être, l'être en soi, l'être nécessaire et absolu. Tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est d'une manière et n'est pas d'une autre, ou ce qui, étant, pourrait ne plus être un jour, tout cela n'étant pas d'une manière absolue, n'est pas vrai de la vérité absolue, et doit être rigoureusement relégué au nombre des pures apparences. La science ne s'occupe que de l'être, de l'être absolu, à l'exclusion de toute idée de rapports.

En effet, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien, dit Parménide, puisqu'en dehors de l'être il n'y a que le néant. Le néant n'étant conçu par la raison que comme la négation absolue de toutes choses, on n'en peut rien affirmer; on ne peut même le nier, car ce serait supposer dans l'esprit une conception positive qui serait cependant sans objet, c'est-à-dire une véritable contradiction. La parole ne peut pas plus exprimer le néant ou le non-être, que l'esprit le concevoir.

Si l'être existe seul, il est un. Comment concevoir quelque chose qui ne serait ni l'être ni le néant? L'être un est absolu; c'est-à-dire qu'il exclut toute divisibilité, toute distinction. Donc il est continu, puisqu'il n'existe rien qui le sépare d'avec lui-même. D'ailleurs, s'il n'était pas continu, il aurait des parties; il ne serait plus un, mais multiple; ce qui est impossible, puisque chaque partie étant différente des autres, et chacune étant l'être, il y aurait lieu alors de diviser l'être d'avec lui-même, et qu'il serait ainsi sa propre différence d'avec lui-même.

L'être est aussi immobile et éternel. Tout mouvement est un changement. Changer, c'est perdre quelque chose que l'on avait, ou acquérir ce qu'on n'avait pas. Or, l'être existant seul, toute adjonction, toute perte, tout mouvement lui est impossible. Le mouvement, d'ailleurs, implique l'idée de lieu ou d'espace; et l'espace n'est que ce qui contient les corps. Si les corps n'existent pas, l'espace et le mouvement qui en sont la suite n'existent pas davantage.

D'un autre côté, si l'être n'était pas éternel, c'est qu'il aurait commencé d'être, ou qu'il pourrait mourir un jour. Mais si l'être n'avait

oujours existé, d'où, par qui et comment aurait-il pu prendre ance? Il ne peut s'engendrer lui-même; car pourquoi se créerait-ıs un moment plutôt que dans un autre? Avant d'exister, il se ndrait avec le néant, et il est contradictoire de prétendre qu'il e du néant, qui, n'étant absolument rien, ne saurait être ni ni effet. L'être existe donc seul, et par lui-même. Il est donc el.

ètre n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites. Son exi-e n'est point une succession de changements ni de mouvements. t, et n'a ni commencement ni fin. Il est tout, car il n'y a rien de lui. Il est indivisible, et il existe en même temps tout entier, -à-dire en tout égal à lui-même. Toute différence lui est étran-, et, partant, on n'en peut affirmer aucun rapport de ressemblance dissemblance, d'infériorité ni de supériorité. L'être renferme ce qui est et peut être : son existence est adéquate à la plus grande ction possible.

ıfin, la pensée elle-même qui conçoit l'être, qu'est-elle, sinon ? L'être seul connaît l'être, et la pensée qui se sait et se con-ne peut pas ne pas être. Il y a donc identité entre l'être et la ée de l'être, entre la pensée et son objet; et tout s'abîme dans le de cette unité suprême et parfaite, hors de laquelle il n'est rien, ui ne peut pas ne pas être.

el est en substance le système de l'unité absolue de Parménide. t, on le voit, l'idéalisme sous sa plus rigoureuse et sa plus audacieuse ıale. Mais ce n'est que l'idéalisme à son début. La donnée princi-, l'idée de l'unité de l'être s'y trouve; mais les développements recevra plus tard, à diverses époques de l'histoire, ne sont pas ıe indiqués.

e qui fait le mérite de l'idéalisme de Parménide, c'est la remar-ıle puissance avec laquelle les diverses généralités qui le consti-t s'enchaînent entre elles. Une fois la certitude des sens mise de , et la notion abstraite de l'être acceptée comme le seul fonde-t de la science, la formule de Parménide devient logiquement itable. C'est donc dans le point de départ de ce système qu'il faut cher la source des absurdités sous lesquelles il a succombé.

r, on reconnaît d'abord que la négation du témoignage des sens con-Parménide à un choix arbitraire dans la connaissance humaine. ı raison saisit l'immuable et l'infini, elle saisit aussi, à l'aide des , le phénoménal et le fini. Nier un de ces deux termes, sous pré-e qu'il ne peut être ramené à l'autre, c'est mutiler arbitrairement légitimement l'intelligence humaine; c'est se jeter dès le premier sur la route de l'erreur. Les faits ne sont pas toute la science; s ils en sont le fondement et le point de départ.

ne fois la réalité observable ainsi mise de côté, la science n'a qu'une base : des notions générales, mais purement abstraites. t ce qu'exprime très-bien l'axiome éléatique que l'unité absolue te seule, et qu'elle est identique à la pensée de l'être. Mais cette on de l'unité absolue, excluant toute autre existence, qu'est-ce, n une abstraction vide?

r, l'abstraction par elle-même n'est que la représentation néces

sairement incomplète de la réalité. Loin de lui être supérieure
l'exprimer plus complétement qu'aucune connaissance concrète,
traction ne peut suffire à fonder seule une science quelconq
cette même réalité. Et cependant c'est à la science de la réalité,
cause et de sa fin qu'aspire tout système philosophique. Ce qu
au fond de l'éléatisme, c'est donc l'équation mensongère de l'êt
et de la notion générale et abstraite de l'existence. La dialecti
Parménide, qui suppose ainsi l'identité des contraires, du con
de l'abstrait, aboutit à une flagrante contradiction sous l'app
de la plus parfaite simplicité.

Mais la faiblesse du point de départ de l'éléatisme ne prouve
ment que le labeur philosophique de Parménide ait été stérile. Il e
que les sophistes tirèrent habilement parti des subtilités de la
tique des éléates. Il est vrai que l'opposition audacieuse du syst
l'unité absolue à toutes les croyances du sens commun ne co
pas médiocrement au discrédit de la science et de la philosoph
rendit si difficile la tâche héroïque entreprise par Socrate. Mais
gré ces inconvénients, passagers après tout, il faut bien reco
que Parménide eut le mérite de dégager plus catégoriquement
ne l'avait fait avant lui la notion de l'unité qui est impliquée
notion de tout être, et qui fait que, sous la variété des phéno
la raison conçoit invinciblement l'unité de la substance ou d
qu'ils manifestent.

Or, cette notion de l'unité de l'être, que Pythagore avait con
avec la notion de nombre et de quantité, Parménide en montr
la valeur logique; et après lui, Platon put facilement démontrer
n'est autre que la notion de substance impliquée dans tous no
ments.

Ajoutons que cette notion de l'unité de l'être nécessaire,
ainsi au sommet de la science, comme sa base et sa limite, n'ét
un mince service rendu à la réflexion, à une époque où la vie
rielle envahissait toutes les pensées, toutes les préoccupatio
hommes. Platon, lui, sut tirer un magnifique parti de la dial
éléatique; mais on ne saurait, sans injustice, nier que ce granc
ne dut beaucoup aux spéculations de Parménide. Celui-ci ne s
donner à l'être ses véritables attributs; mais c'est en approfon
ses idées que Platon déclare dans le *Sophiste*, qu'il lui est impos
se persuader que, « dans la réalité, le mouvement, la vie,
l'intelligence ne conviennent pas à l'être absolu; que cet être
ni ne pense; qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir
l'auguste et sainte intelligence.... Entre le repos absolu et le m
ment absolu de l'être et du monde, il faut, au lieu de chois
prendre l'un et l'autre. »

Cette conclusion de Platon, c'est aussi la nôtre. Et ce n'est p
lement à Parménide qu'il faut l'appliquer, mais à tous les p
phes qui veulent ramener la réalité à une unité absolue, à un
théisme quelconque, idéaliste ou matérialiste.

Mais on ne peut s'empêcher de rendre justice au philosophe
système, hardi et nouveau, en montrant par le fait les dang
toute prétention exclusive, contribua plus qu'aucun autre à do

philosophie platonicienne cette profondeur de pensée, large à la [...]s et compréhensive, qui en fait un des grands monuments de l'his[to]ire. Le système de Parménide peut être considéré comme un de ces [éc]hafaudages qui ne sont pas eux-mêmes des édifices où l'on puisse [s']abriter et se reposer, mais sans lesquels toute construction vaste et [él]evée serait impossible. Parménide est le véritable, le grand précur[se]ur de la dialectique et de la métaphysique platonicienne : rôle néces[sa]irement incomplet, mais qui pourtant ne fut ni sans grandeur ni [sa]ns importance.

Consultez sur Parménide : l'édition de ses *Fragments* par Fülle[bo]rn, in-8°, Züllichau, 1795. — *Empedoclis et Parmenidis Frag[m]enta ex codice taurinensis bibliothecæ restituta et illustrata ab [A]madeo Peyron*, in-8°, Leipzig, 1810. — *Commentationum Eleati[c]arum pars prima*, par M. Brandis, in-12, Altona, 1813. — *Phi[l]osophorum græcorum veterum, præsertim qui ante Platonem floruerunt, [op]erum reliquiæ. Prima pars, Parmenides*, par M. Simon Karsten, [i]n-8°, Amsterdam, 1835. — *Essai sur Parménide d'Elée*, suivi du [te]xte et de la traduction des fragments, par Francis Riaux, in-8°, [P]aris, 1840. FR. R.

PASCAL. Ce nom est plutôt celui d'un ennemi que d'un ami de la [p]hilosophie; mais, ennemis ou amis, tous ceux qui ont porté un regard [sé]rieux sur la nature humaine, tous ceux qui, avec une âme élevée et une [ri]che intelligence, ont scruté les profondeurs de la conscience pour y [c]hercher les fondements de la vérité; tous ceux-là, malgré les résultats [o]pposés de leurs efforts, ont contribué aux progrès et à l'affranchisse[m]ent de la raison, et ont, en définitive, rendu témoignage de sa puis[sa]nce. A ce titre, l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* mérite, au[ta]nt que personne, d'occuper une place distinguée dans l'histoire de la [p]hilosophie moderne.

Blaise Pascal naquit à Clermont, d'une ancienne famille d'Auver[g]ne, le 19 juin 1623. Il était fils unique et le quatrième enfant d'E[ti]enne Pascal, d'abord *élu*, puis second président de la cour des aides [d]ans la capitale de sa province. Ayant perdu sa femme, qu'il aimait [te]ndrement, Etienne se défit de sa charge, et vint s'établir à Paris, en [1]631, pour veiller à l'éducation de sa famille et se perfectionner lui-[m]ême dans la culture des sciences. C'était un homme très-distingué, [t]ant par son esprit que par son instruction, surtout en physique et en [m]athématiques. Il se lia avec quelques-uns des savants les plus renom[m]és de l'époque, parmi lesquels on cite le P. Mersenne, Roberval, [C]arcavi, Le Pailleur, et forma avec eux comme un cercle scientifique [q]ui devint le noyau de l'Académie des sciences. On comprend combien [d]e telles relations durent exciter l'esprit du jeune Pascal, qui, dès sa [p]lus tendre enfance, comme nous l'apprend sa sœur, madame Périer, [v]oulait savoir *la raison de toutes choses*. Il avait à peine douze ans, [q]u'il était déjà initié à une connaissance raisonnée des langues; son père [l]ui expliquait les principaux phénomènes de la nature, et il écrivait [u]n petit traité sur la communication des sons, qui fut trouvé tout à [fa]it supérieur à la raison d'un enfant. Il n'était pas plus âgé, quand il [fu]t surpris un jour étudiant seul avec des *barres* et des *ronds*, ou

plutôt inventant la géométrie. Il faut entendre madame Périer, dans ses *Mémoires*, raconter ce prodige dans toute sa simplicité, pour partager son émotion et celle de son père. A partir de ce moment, il fut permis à Pascal, pendant les heures de récréation, de lire les *Eléments d'Euclide* et d'assister aux réunions savantes qui se tenaient dans la maison paternelle. A seize ans, il avait écrit son *Traité des sections coniques*, qui, sans enrichir la science, excita l'admiration des savants, entre autres de Descartes. Trois ans plus tard, à l'occasion des grands calculs qu'il eut à exécuter pour soulager son père dans l'intendance de Normandie, il inventait sa *machine arithmétique*. Informé d'une manière très-incomplète, en 1646, des expériences de Torricelli sur le vide, il fit les siennes quelques mois après, et montra dans les sciences physiques le même génie d'invention dont il avait déjà fait preuve dans les sciences mathématiques. Ces expériences donnèrent lieu au *Traité du vide* et à celui de *l'équilibre des liqueurs*, dont le premier ne vit le jour qu'en 1651, et le second en 1663, c'est-à-dire une année après sa mort.

C'est dans cette même année de 1646 que Pascal connut pour la première fois les livres de Saint-Cyran et le discours de Jansénius, qui a pour titre *De la réformation de l'homme intérieur*. Son esprit en fut dès lors vivement ébranlé; car, une année après, en 1647, pendant qu'il était à Paris pour demander conseil sur sa santé, nous le voyons assister avec sa sœur Jacqueline, dans l'église de Port-Royal, aux sermons de l'abbé Singlin. Cette austère parole acheva sur tous deux ce que les écrits de la secte avaient déjà commencé. Jacqueline prit la résolution d'entrer en religion, et Pascal, loin de songer à y mettre obstacle, comme il le fit depuis, l'encouragea dans cette pensée. Cette ferveur passagère, ou, comme l'appelle un écrivain contemporain (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, c. 5), cette vue extérieure de Port-Royal, est ce que les biographes ont nommé la première conversion de Pascal. Il ne s'y arrêta qu'un an, de 1647 à 1648. Après ce court intervalle, il rentra dans le monde et parut vouloir s'y fixer, menant de front le goût du faste avec l'amour de la géométrie, la science avec les intérêts et le sentiment. C'est à cette époque de sa vie, qui embrasse à peu près un laps de six années, qu'il correspond avec Fermat, qu'il publie le *Traité du triangle arithmétique*, qu'il invente le *haquet* ou *la brouette du vinaigrier*, qu'il conçoit l'idée des *carrosses à six sous*, réalisée par nos *omnibus*; qu'il résout le *problème des partis*, écrit son admirable *discours sur les passions de l'amour*, songe à acheter une charge et même à se marier.

Mais, en 1654, une nouvelle et dernière révolution s'accomplit dans son esprit. Etant allé, selon sa coutume, un jour de fête, se promener dans un pompeux équipage au pont de Neuilly, ses chevaux s'emportèrent à un passage dangereux, et il faillit être précipité. Cet événement fit sur lui une impression extraordinaire, et réveilla une exaltation plutôt assoupie que domptée. Est-il vrai, selon une tradition très-commune, que Pascal, depuis ce moment, vit toujours un gouffre à ses côtés, et qu'une vision de son cerveau ébranlé, ou une *hallucination*, comme on l'a dit récemment, fut la cause véritable du changement qui se fit en lui? Aucun fait positif, aucun témoignage

ligne de foi n'autorise un tel blasphème contre le génie. Nous savons seulement que l'accident du pont de Neuilly arriva le 23 novembre 1654, et que, quelques jours après, présenté à M. de Saci par l'abbé Singlin, Pascal était un des solitaires de Port-Royal-des-Champs. Cette seconde conversion, comme on l'appelle, n'eut pas lieu sans douleur et sans combat, si l'on en juge par le petit écrit trouvé, après la mort de Pascal, dans la doublure de son vêtement, et destiné, sans aucun doute, à lui rappeler ses impressions. Nous voyons par ce document étrange que, dans la nuit même du 23 novembre, après une crise morale, un *feu* qui dura deux heures, Pascal résolut de se séparer du monde pour se donner tout entier à Dieu, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants; » en d'autres termes, le Dieu de la révélation, non de la raison. Etabli, dès les derniers jours de cette année ou les premiers de l'année suivante, dans une petite cellule de Port-Royal-des-Champs, il y passa à peu près le reste de sa vie, n'en sortant guère que par sa renommée et ses écrits. Le premier de cette époque, ce sont les *Provinciales*, publiées en 1656, par lettres détachées, dont chacune était un événement. De 1657 à 1658, tourmenté d'un mal de dents, qui lui ôtait le sommeil, il imagina, pour tromper la douleur, d'occuper son esprit de quelque problème de géométrie, et c'est alors qu'il invente, ou plutôt qu'il achève, sur les ébauches de Roberval et de Descartes, la théorie des cycloïdes. L'exposé de cette théorie, ou le *Traité de la roulette*, ne parut qu'en 1659. Il traversa encore trois ans au milieu des plus cruelles souffrances et des plus sombres austérités, portant sur lui une ceinture de fer armée de clous qu'il s'enfonçait dans la chair à la moindre satisfaction d'amour-propre. C'est dans cet intervalle qu'il préparait son grand ouvrage sur la religion, dont nous n'avons que des fragments détachés et des notes éparses sous le titre de *Pensées*. Enfin, il mourut à Paris, dans la maison de sa sœur, madame Périer, le 19 août 1662, âgé de trente-neuf ans et deux mois. Depuis sa dix-neuvième année, disait-il lui-même, il ne passa pas un jour sans douleur.

Pascal intéresse surtout la philosophie par deux ouvrages qui n'ont pas été écrits pour elle, et dont l'un est évidemment dirigé contre elle: nous voulons parler des *Provinciales* et des *Pensées*. Mais avant de nous occuper de ces deux œuvres capitales, composées l'une et l'autre après la grande conversion de 1654, arrêtons-nous à quelques productions d'une autre époque, et émanées d'un autre esprit, afin que nous connaissions les deux hommes dans Pascal, le philosophe et le sectaire, ou, pour parler son langage, l'homme de la nature et l'homme de la grâce.

Parmi les ouvrages de cette classe, le premier qui se présente à nous, c'est la *Préface sur le Traité du vide*, écrite à peu près en 1651, et dont Bossut, dans son édition de 1779, a publié un fragment sous ce titre arbitraire : *De l'autorité en matière de philosophie*. Là Pascal, en véritable cartésien, sépare avec soin le domaine de l'autorité de celui de la raison. Il ne reconnaît la première qu'en matière de théologie; mais, pour les choses de raisonnement et d'observation, il s'adresse à la seconde et veut qu'elle use d'une liberté entière, tout

en consultant l'expérience des siècles passés. C'est là qu'on trouve exprimée pour la première fois, dans un admirable langage, cette idée moderne du progrès, devenue au dix-huitième siècle une véritable religion, qui, transportant dans l'antiquité la jeunesse de l'esprit humain et sa maturité dans les temps modernes, nous fait penser que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement (*Pensées de Pascal*, édit. Faugère, t. I, p. 98). C'est cette propriété même qui distingue, selon Pascal, la raison de l'instinct. « La nature, dit-il (*ubi supra*, p. 97), n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire, toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement; et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne dépassent les limites qu'elle leur a prescrites. Il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils en ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement; de sorte que les hommes sont aujourd'hui, en quelque sorte, dans le même état où se trouveraient ces anciens philosophes, s'ils pouvaient avoir vieilli jusqu'à présent, en ajoutant aux connaissances qu'ils avaient celles que leurs études auraient pu leur acquérir à la faveur de tant de siècles. »

Telle est à la fois la liberté et la puissance que Pascal reconnaît à la raison, avant qu'une sombre mélancolie en ait fait un sectaire. Dans un autre écrit, composé à l'époque de sa plus grande dissipation, c'est-à-dire de 1652 à 1654, et publié pour la première fois par M. Cousin (d'abord dans la *Revue des deux mondes*, puis dans son livre des *Pensées de Pascal*; 3e édition, in-8°, Paris, 1847, et dans le tome Ier de la 4e série de ses *Œuvres complètes*, in-12, Paris, 1849), dans le *Discours sur les passions de l'amour*, il ne parle pas avec moins de justesse et de profondeur des passions. L'homme, selon lui, n'est pas seulement né pour penser. Il éprouve aussi le besoin d'agir; et pour qu'il agisse réellement, il faut qu'il y soit poussé par des passions dont il sent les sources dans son cœur. Les deux passions qu'il juge les plus dignes de notre nature, et entre lesquelles il voudrait partager son existence, sont l'amour et l'ambition. « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle commence par l'amour et qu'elle finit par l'ambition! Si j'avais à en choisir une, je voudrais celles-là.... L'amour et l'ambition commençant et finissant la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature humaine est capable. » Les passions sont occasionnées par le corps; mais elles appartiennent à l'esprit, ou plutôt elles ne sont que l'esprit même. Voilà pourquoi, « à mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes.... Dans une grande âme tout est grand. » Après ces considérations générales, l'auteur s'attache particulièrement à l'amour, dont il comprend et définit la puissance dans ses effets les plus élevés, mais dans ses effets réels. Ce sont les idées de Platon mises à la portée de l'humanité. « Nous naissons, dit-il, avec un ca-

ractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute, après cela, si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer ? » L'objet de l'amour, c'est la beauté ; et comme l'homme est la plus belle des créatures, il faut qu'il trouve dans lui-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors. Il n'aimera donc qu'un être qui lui ressemble et qui approche de lui aussi près que possible. « La beauté est partagée en mille différentes manières. Le sujet le plus propre pour la soutenir, c'est une femme. » Pascal reconnaît comme légitime, non-seulement la passion, non-seulement l'amour, mais le plaisir, dans les limites où il s'accorde avec les principes les plus élevés de notre nature. « L'homme, dit-il (édit. de M. Cousin, 1849, p. 481), est né pour le plaisir : il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. Il suit donc la raison en se donnant au plaisir. »

Entre ces deux éléments, la raison et les passions, Pascal semble en reconnaître un troisième, qu'il appelle indifféremment du nom de jugement ou de sentiment, et dont il fait la base de la morale. « La vraie éloquence, dit-il (édit. Faugère, p. 151), se moque de l'éloquence ; la vraie morale se moque de la morale ; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. »

Si la raison et les passions, c'est-à-dire tout ce qui est dans l'homme, ou du moins tout ce qui fait mouvoir sa volonté, est également irréprochable, il n'est pas étonnant de voir Pascal, dans un autre de ses écrits, *De l'art de persuader,* avancer cette proposition digne de J.-J. Rousseau, *que la nature seule est bonne.* « Rien, dit-il (édit. Faugère, t. I, p. 171 et 172), rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée et même connues de tout le monde.... La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. » Quoiqu'il ne s'agisse ici que des choses de l'esprit et du goût, il est cependant impossible de ne pas prendre dans leur acception la plus large et la plus évidente les derniers mots de cette citation. Or, quand on songe que le petit traité d'où ils sont tirés porte déjà plus d'une trace de jansénisme, et pourrait bien avoir été écrit peu de temps après la retraite de Pascal à Port-Royal-des-Champs, on est tenté de les considérer comme une protestation anticipée de la nature contre les exagérations de la doctrine de la grâce.

La logique de Pascal, et nous devons ajouter sa rhétorique, car, selon l'expression de Nicole (*Logique*, 3[e] partie, c. 20), « il savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su ; » en un mot, les idées de Pascal sur l'art de persuader, telles qu'elles résultent de l'écrit que nous venons de citer, et de son traité *De l'esprit géométrique,* s'accordent à merveille avec ses vues générales sur les facultés humaines, et pourraient servir de complément au *Discours de la Méthode.* Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* nous apprennent (premier *Discours*) qu'ils en ont tiré un grand parti, notamment en ce qui

touche la définition (1re partie, c. 12), et la méthode de composition ou des géomètres (4e partie, c. 3).

Les deux principes que Pascal reconnaît dans l'homme, c'est-à-dire la raison et les passions, ou, comme il s'exprime lui-même avec toute l'école de Descartes, l'entendement et la volonté, sont aussi pour lui les deux sources de nos opinions, et lui apprennent à distinguer deux manières de persuader. « La plus naturelle, dit-il (*Art de persuader*, édit. Faugère, t. I, p. 155 et suiv.), est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément : » Ces deux moyens, ou si l'on peut les appeler ainsi, ces deux logiques ont chacune leurs principes. « Ceux de l'esprit sont des vérités naturelles et connues à tout le monde, comme que le tout est plus grand que sa partie ; outre plusieurs axiomes particuliers que les uns reçoivent et non pas d'autres, mais qui, dès qu'ils sont admis, sont aussi puissants, quoique faux, pour emporter la créance, que les plus véritables. Ceux de la volonté sont de certains désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir ; outre plusieurs objets particuliers que chacun suit pour y arriver.... » Sur les principes de la première espèce repose l'art de convaincre ; sur ceux de la seconde, l'art d'agréer. Il existe, selon Pascal, des règles aussi sûres pour l'un que pour l'autre ; mais l'art de convaincre lui paraît le plus facile, et c'est à celui-ci qu'il s'arrête pricipalement, en y mêlant çà et là les préceptes les plus profonds sur l'éloquence.

Convaincre c'est la même chose que démontrer ; et comme il n'y a de preuves parfaites ou de déductions rigoureuses qu'en géométrie, tout l'art des démonstrations est renfermé, selon Pascal, dans la méthode des géomètres. « La méthode de ne point errer, dit-il (*ubi supra*, p. 170), est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et hors de leur science et de ce qui l'imite il n'y a point de véritables démonstrations. » Quant aux règles dont cet art se compose, et que Pascal a ramenées d'abord à huit, puis à cinq, elles sont littéralement reproduites dans la *Logique de Port-Royal* (4e partie, c. 3), et il n'y aurait aucune utilité à les transcrire ici. Nous ferons seulement remarquer que cette préférence donnée par Pascal à la géométrie pour la rigueur des déductions, ou, comme nous disons aujourd'hui, de la méthode synthétique, ne lui fait pas oublier l'expérience. Il en parle dans sa préface sur le *Traité du vide* (*ubi supra*, p. 100) comme un homme à qui elle est parfaitement familière, et presque dans les mêmes termes que l'auteur du *Discours de la Méthode*. « Dans toutes les matières, dit-il, dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties et de tous les cas différents. C'est ainsi que quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et nous ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point. » C'est au nom même de ce principe qu'il excuse chez les anciens la supposition

la nature a horreur du vide; car ils n'ont voulu parler que des ériences qu'ils avaient vues, et non de celles qui n'étaient pas à connaissance.

el est Pascal tant qu'il s'appartient à lui-même, c'est-à-dire un table philosophe, et un philosophe religieux à la manière de son le, chez qui la science ne fait aucun tort à la foi, et que la foi n'emhe pas de rendre justice à la raison et à la nature, à toutes les faés de l'âme humaine. Nous allons voir ce que sont devenus ce bon s et cette impartialité du génie sous la pernicieuse influence de prit de secte.

es Provinciales, les *Petites Lettres*, comme on les appelait au nent de leur apparition, ou, pour les désigner sous leur nom vérie, les *Lettres à un Provincial*, forment comme la transition entre écrits dont nous venons de parler et le livre des *Pensées*. On sait à lle occasion naquit cet immortel ouvrage. Arnauld venait d'être conmné en Sorbonne pour avoir écrit qu'il avait lu exactement le livre lansénius et qu'il n'y avait point trouvé les cinq propositions conmnées par le dernier pape. C'est ce qu'on appelait la *question de fait*. llait subir encore une condamnation plus éclatante sur la *question lroit*, c'est-à-dire sur le fond même de la doctrine de la grâce, et arrêt, provoqué principalement par l'influence des jésuites, fut du en effet le 29 janvier 1656. Port-Royal tout entier était engagé s le procès, et, voulant en appeler au public de la sentence de la ulté, il confia à Pascal le soin de le défendre devant ce nouveau e. C'est alors que parurent l'une après l'autre, publiées comme ' une main invisible au milieu des poursuites les plus actives, ces -huit lettres, véritables pamphlets où la verve comique de Molière nit à la dialectique de Platon. Qu'est-ce donc que les *Provinciales*? sprit laïque, c'est-à-dire le sens commun pris pour juge dans les stions de théologie; la logique appliquée au dogme de la grâce, l'autorité religieuse, non-seulement celle de la Sorbonne, mais celle pape lui-même, citée devant le tribunal de la conscience publique. nt l'esprit du livre, et, s'il faut l'appeler de son véritable nom, prit du libre examen, se révèle dans des phrases comme celles-ci : ar, en vérité, le monde devient méfiant, et ne croit les choses que nd il les voit.... Ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer de repartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des nes que des raisons.... Laissons donc là leurs différends. Ce sont disputes de théologiens et non pas de théologie. Nous, qui ne sommes docteurs, n'avons que faire à leurs démêlés. » On sent que le siècle t pas loin où l'on passera de la critique des théologiens à celle de héologie.

les dix-huit lettres dont se compose le livre des *Provinciales*, il n'y a que cinq, les trois premières et les deux dernières, qui traitent la grâce janséniste; les autres ont pour but de porter la guerre z l'ennemi, en livrant à la risée et à l'indignation des honnêtes s la morale des jésuites. C'est à cette partie de son œuvre que Pasest redevable de son plus grand succès près de ses contemporains; t celle qui l'a rendu populaire même aux libres penseurs du r siècle, et qui a été le plus immédiatement utile en enlevant la

conscience publique aux subtilités et à la corruption des c
c'est-à-dire des sophistes du christianisme. Ce dernier résul
très-bien saisi et caractérisé avec beaucoup de justesse pa
de Port-Royal (t. III, c. 15). Nous ne pouvons rien faire
que de citer ses propres paroles : « Les *Provinciales* ont tr
lastique en morale, comme Descartes en métaphysique ;
beaucoup fait pour séculariser l'esprit et la notion de l'honnête
Descartes l'esprit philosophique. »

On conçoit sans peine que pour défendre la grâce dans le se
reux où l'entendait son esprit géométrique, et pour renv
limites, très-sages à notre avis, où l'autorité la voulait conten
ait eu recours à la logique et à la raison. Une fois abandon
seulement par le cœur, mais par l'intelligence, à cette grâce j
devant laquelle rien d'humain ne peut subsister, il était fo
retourner contre l'instrument qui l'avait servi, et devait cl
écraser la nature et la raison. C'est précisément ce qu'il vo
dans une apologie de la religion chrétienne à laquelle il trava
la fin de sa vie, et dont les *Pensées*, du moins celles qu'il a
sa propre main pendant ses dernières années (Cousin, *Des P*
Pascal; 4e édition, p. 117-120), ne sont que des matéria
fragments. Pascal, dans un discours qui nous a été conse
Faugère, t. VII, p. 372-379) et dont l'édition de Port-Ro
offre une fidèle analyse, exposa lui-même à ses amis le pl
ouvrage. Après avoir fait la peinture de l'état présent de l
avec sa grandeur et sa bassesse, ses infirmités et ses avanta
peu de lumière qui lui reste au milieu des ténèbres, il devait
combien la philosophie, c'est-à-dire la raison, est impuissa
expliquer ces contrariétés, et combien elle est elle-même p
contradictions, de faiblesses et d'erreurs. La philosophie
écartée, il devait passer en revue les différents systèmes relig
ont régné sur le monde en dehors du peuple juif et de l'Egli
tienne. Les religions convaincues à leur tour ou d'impostu
folie, il démontrait la vérité du christianisme par l'histoire d
juif, les livres saints, les prophéties, les miracles, le péché
la promesse d'une rédemption, la vie, la personne et la do
Jésus-Christ, le caractère de ses apôtres et les moyens qui
à l'établissement de son Eglise. Pascal, dans cette œuvre mag
pour l'exécution de laquelle il demandait dix ans de bonne sa
voulait pas moins s'adresser à l'imagination et au cœur qu'à
A la faveur de la forme épistolaire, peut-être aussi du dialog
devait réunir tous les genres et tous les tons : la dialectique e
sion, l'ironie et le langage sévère de l'enseignement. Mais pou
que nous poursuivons ici, trois points seulement nous intére
sont suffisamment éclaircis par les matériaux qui sont dans nos
1° Ce que Pascal a pensé de la nature humaine en général qu
est livrée à elle-même ; 2° l'opinion qu'il s'est formée de la rais
la philosophie ; 3° par quels moyens il aurait voulu conduire l
à la vérité et à la religion, en l'absence de toutes les facultés
a ôtées.

Tout ce que dit Pascal de la nature de l'homme tend à une mê

r combien elle est misérable, impuissante, aveugle et dégradée; lre comme un chaos d'éléments discordants, comme une ma-oquée dont tous les rouages se font obstacle les uns aux autres, n amas de ténèbres, de désordres et de passions contradic-où il ne peut sortir que la violence et la douleur : de là les s sans nombre qu'on trouve dans les *Pensées :* « Car, enfin, que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment e comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable; égale-apable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est en-(Edit. Faugère, t. II, p. 66; Cousin, p. 301.) Nos destinées hétives, qu'un grain de sable qui se met dans l'uretère d'un écide de la fortune des Etats. « Le nez de Cléopâtre, s'il eût court, toute la face de la terre aurait changé. » Mais notre n'est pas moins visible que notre misère, ou plutôt elle se tire misère même. « Car qui se trouve malheureux de n'être pas n un roi dépossédé? » Cette grandeur de l'homme, Pascal la ister dans la pensée, et non-seulement la grandeur de l'âme, t son être. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici, car tout le porte dans sa mémoire, ce magnifique passage où l'homme aré à un roseau pensant. Malheureusement Pascal ajoute aussi-ıis qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sotte! » Tous ces s sont parfaitement résumés par Pascal lui-même, lorsqu'il arlant de l'homme : « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, te, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est tre incompréhensible. »

e qui est surtout digne de notre attention, ce sont les opinions l sur la nature morale de l'homme, sur la source de ses ac-les fondements de la société. On croirait entendre Hobbes, La ıcauld et Montaigne tout ensemble. En effet, donnez à l'amour-nom théologique de concupiscence, et vous verrez un grand de *pensées* se confondre avec les *maximes*. « Tout ce qui est de, dit Pascal (édit. citée, t. I, p. 232), est concupiscence air, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie. » Gar-donc de supposer qu'il y ait dans le cœur humain aucune noble et désintéressée. Ne croyez pas à la pitié, par exemple : est bien aise d'avoir à rendre ce témoignage d'amitié et à s'at-éputation de tendresse sans rien donner. » Ne croyez pas à la : « Nous perdons la vie avec joie, pourvu qu'on en parle. » ez pas à l'amitié : « Tous les hommes se haïssent naturelle-n l'autre. » (*Ubi supra*, p. 225.) Ici, La Rochefoucauld est déjà par Hobbes : car ces paroles sauvages nous rappellent la de l'auteur du *De cive : Homo homini lupus*, « L'homme est semblable un loup. » En un mot (*ubi supra*, p. 220) : « La scence et la force sont la source de toutes nos actions : la con-ıce fait les volontaires; la force les involontaires. » Voilà pour tions, les sentiments, les habitudes; voyons maintenant les s, c'est-à-dire ce qui fait le juste et l'injuste, le bien et moral, tant dans la société que dans l'individu. Tout le monde

connaît ces paroles, imitées de Montaigne : « On ne voit pr
de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant
Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la juris
Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de poss
lois fondamentales changent. Le droit a ses époques. L'
Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plai
tice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées,
delà. » Mais pourquoi la justice change-t-elle ainsi? Parce q
suivant la seule raison, n'est juste de soi. La coutume fait
quité, par cela seul qu'elle est reçue : c'est le fondement m
son autorité. — Montaigne a tort : la coutume ne doit être
parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit rais
juste. — Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos pri
coutumés? Dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la c
leurs pères, comme la chasse dans les animaux. » Pascal, à
de vue, rend parfaitement compte de ce fait universel
humain : « La vraie nature étant perdue, tout devient
le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien.
pra, t. II, p. 131.) Voilà la nature humaine déjà bien
mais cela ne suffit pas à Pascal : après avoir réduit la j
coutume, il essaye d'expliquer la coutume elle-même pa
« La force, dit-il (*ubi supra,* t. I, p. 213), est la reine du
non pas l'opinion; mais l'opinion est celle qui use de la forc
la force qui fait l'opinion. — Pourquoi suit-on la pluralité
cause qu'ils ont plus de raison? Non, mais plus de fo
p. 133). — Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre
de la justice; mais comme la force ne se laisse pas manier
veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la
une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on
justice entre les mains de la force; et ainsi on appelle *jus*
est force d'obéir. — Ne pouvant faire que ce qui est juste f
a fait que ce qui est fort fût juste. — De là vient le droit
car l'épée donne un véritable droit. » De là vient aussi la
qui, dans l'opinion de Pascal, n'est qu'une institution civil
dire fondée et maintenue par la force. « Ce chien est à mo
ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil : voilà le c
ment et l'image de l'usurpation de toute la terre. » Ne croir
entendre Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité des c*
« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire :
moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le
teur de la société civile. » Seulement Pascal, mettant le dro
force, se contredit en écrivant ces mots : « Sans doute, l'
biens est juste; » à moins qu'il n'admette aussi, comme ce
losophes du dernier siècle, l'égalité des forces.

Les conséquences politiques de cette doctrine sont faci
prendre. Si le droit réside dans la force, il ne faut jamais ri
der au nom de la justice; il ne faut jamais changer ce qui
dans la crainte de compromettre la paix, « qui est le souve
— Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles s
si on veut récompenser les mérites; car tous diront qu'ils

il à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est
and, ni si sûr.» (*Ubi supra*, t. I, p. 199.) De là, la nécessité absolue
égalité des conditions; et afin que cette inégalité soit plus sen-
moins sujette à contestation, elle doit-être fondée sur des quali-
érieures. « Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à
? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra
tre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un; cela est
; il n'y a qu'à compter : c'est à moi à céder, et je suis un sot si
teste. Nous voilà en paix par ce moyen; ce qui est le plus grand
ens. » Est-ce porter assez loin le mépris de l'humanité et des
tions mêmes qu'on prétend défendre? Voici qui y met le comble :
t un grand avantage que la qualité qui, dès dix-huit ou vingt
met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre
it avoir mérité à cinquante ans : c'est trente ans gagnés sans
» (T. I, p. 184.)

Si la nature de l'homme tout entière est corrompue, dégradée,
isante, la raison, qui en est une partie, et la partie la plus
belle, ne peut pas être plus saine. Pascal est donc nécessaire-
sceptique en philosophie, et ce fait ne peut plus être contredit
à les textes formels et surabondants qui en témoignent (Cousin,
ge cité, *Préface de la nouvelle édition*, p. 6 et suiv.). Mais le
tisme professé par Pascal n'est pas le point capital, et, si l'on
s'exprimer ainsi, ne forme pas le premier plan de son système :
t qu'un corollaire de sa théorie de la nature, ou de son opinion
ensemble des facultés humaines. En un mot, c'est un scepti-
e qui procède d'un dogmatisme et qui tend à un dogmatisme; qui
le péché originel, pris dans le sens rigoureux des jansénistes,
aboutir au dogme de la grâce. Il est vrai que la conséquence
par tourner contre le principe; mais toutes les doctrines extrê-
soit philosophiques, soit religieuses, sont dans ce cas; et c'est
même qui fait le triomphe de la vérité et du sens commun. Au
, le scepticisme de Pascal n'est pas une machine construite à
, ou une ruse de guerre, comme celui de Huet et de quelques
ophes soi-disant religieux. Pascal est convaincu des désordres
pensée comme il est convaincu des désordres de la nature,
qu'il a commencé par croire à la déchéance absolue de l'homme
seule puissance de la grâce. Il ne faut pas oublier qu'il était
nverti depuis longtemps quand il écrivait ses *Pensées*. Voyons
nant quels sont ses arguments et ses procédés particuliers
la raison humaine.

n'insisterons pas sur les objections qu'il emprunte de Montai-
t que Montaigne lui-même tient, pour la plupart, de Sextus Em-
: par exemple, la brièveté de la vie, la maladie, l'intérêt, la
tion, l'amour-propre, l'amour de la nouveauté, l'empire de la
me, et par-dessus tout le prétendu conflit de nos facultés; les sens
nt la raison, « et cette même piperie qu'ils apportent à la raison,»
vant à leur tour; tous deux enfin séduits par l'imagination, «cette
sse d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est
jours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était
le de mensonge.» Ce qui appartient en propre à Pascal, parce

connaît ces paroles, imitées de Montaigne : « On ne voit pre
de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant d
Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisp
Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de posses
lois fondamentales changent. Le droit a ses époques. L'e
Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plais
tice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, e
delà. » Mais pourquoi la justice change-t-elle ainsi? Parce qu
suivant la seule raison, n'est juste de soi. La coutume fait
quité, par cela seul qu'elle est reçue : c'est le fondement my
son autorité. — Montaigne a tort : la coutume ne doit être s
parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raiso
juste. — Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos pri
coutumés? Dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la co
leurs pères, comme la chasse dans les animaux. » Pascal, à
de vue, rend parfaitement compte de ce fait universel
humain : « La vraie nature étant perdue, tout devient s
le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien.
pra, t. II, p. 131.) Voilà la nature humaine déjà bien
mais cela ne suffit pas à Pascal : après avoir réduit la ju
coutume, il essaye d'expliquer la coutume elle-même par
« La force, dit-il (*ubi supra*, t. I, p. 213), est la reine du r
non pas l'opinion; mais l'opinion est celle qui use de la force
la force qui fait l'opinion. — Pourquoi suit-on la pluralité
cause qu'ils ont plus de raison? Non, mais plus de for
p. 133). — Si l'on avait pu, l'on aurait mis la force entre
de la justice; mais comme la force ne se laisse pas manier c
veut, parce que c'est une qualité palpable, au lieu que la j
une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut, on
justice entre les mains de la force; et ainsi on appelle *just*
est force d'obéir. — Ne pouvant faire que ce qui est juste fû
a fait que ce qui est fort fût juste. — De là vient le droit c
car l'épée donne un véritable droit. » De là vient aussi la p
qui, dans l'opinion de Pascal, n'est qu'une institution civile
dire fondée et maintenue par la force. « Ce chien est à moi
ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil : voilà le co
ment et l'image de l'usurpation de toute la terre. » Ne croir
entendre Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité des co*
« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : c
moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le v
teur de la société civile. » Seulement Pascal, mettant le droi
force, se contredit en écrivant ces mots : « Sans doute, l'é
biens est juste; » à moins qu'il n'admette aussi, comme cer
losophes du dernier siècle, l'égalité des forces.

Les conséquences politiques de cette doctrine sont facil
prendre. Si le droit réside dans la force, il ne faut jamais rie
der au nom de la justice; il ne faut jamais changer ce qui e
dans la crainte de compromettre la paix, « qui est le souver
— Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles so
si on veut récompenser les mérites; car tous diront qu'ils

al à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est rand, ni si sûr.» (*Ubi supra*, t. I, p. 199.) De là, la nécessité absolue égalité des conditions; et afin que cette inégalité soit plus sen- moins sujette à contestation, elle doit-être fondée sur des quali- :térieures. « Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à ›? Le moins habile? Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra tre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un; cela est ; il n'y a qu'à compter : c'est à moi à céder, et je suis un sot si teste. Nous voilà en paix par ce moyen; ce qui est le plus grand ens. » Est-ce porter assez loin le mépris de l'humanité et des itions mêmes qu'on prétend défendre? Voici qui y met le comble : t un grand avantage que la qualité qui, dès dix-huit ou vingt net un homme en passe, connu et respecté, comme un autre ait avoir mérité à cinquante ans : c'est trente ans gagnés sans » (T. I, p. 184.)

Si la nature de l'homme tout entière est corrompue, dégradée, ssante, la raison, qui en est une partie, et la partie la plus lelle, ne peut pas être plus saine. Pascal est donc nécessaire- sceptique en philosophie, et ce fait ne peut plus être contredit à les textes formels et surabondants qui en témoignent (Cousin, ge cité, *Préface de la nouvelle édition*, p. 6 et suiv.). Mais le cisme professé par Pascal n'est pas le point capital, et, si l'on s'exprimer ainsi, ne forme pas le premier plan de son système : st qu'un corollaire de sa théorie de la nature, ou de son opinion 'ensemble des facultés humaines. En un mot, c'est un scepti- r qui procède d'un dogmatisme et qui tend à un dogmatisme; qui du péché originel, pris dans le sens rigoureux des jansénistes, aboutir au dogme de la grâce. Il est vrai que la conséquence par tourner contre le principe; mais toutes les doctrines extrê- soit philosophiques, soit religieuses, sont dans ce cas; et c'est même qui fait le triomphe de la vérité et du sens commun. Au le scepticisme de Pascal n'est pas une machine construite à r, ou une ruse de guerre, comme celui de Huet et de quelques phes soi-disant religieux. Pascal est convaincu des désordres pensée comme il est convaincu des désordres de la nature, qu'il a commencé par croire à la déchéance absolue de l'homme seule puissance de la grâce. Il ne faut pas oublier qu'il était nverti depuis longtemps quand il écrivait ses *Pensées*. Voyons nant quels sont ses arguments et ses procédés particuliers la raison humaine.

n'insisterons pas sur les objections qu'il emprunte de Montai- que Montaigne lui-même tient, pour la plupart, de Sextus Em- : par exemple, la brièveté de la vie, la maladie, l'intérêt, la tion, l'amour-propre, l'amour de la nouveauté, l'empire de la e, et par-dessus tout le prétendu conflit de nos facultés; les sens t la raison, « et cette même piperie qu'ils apportent à la raison,» vant à leur tour; tous deux enfin séduits par l'imagination, «cette e d'erreur et de fausseté, d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est jours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était e de mensonge.» Ce qui appartient en propre à Pascal, parce

que cela tient intimement au fond de son système, c'est l
dont il attaque la philosophie, et, avec la philosophie, la ra
même. Les philosophes, selon lui, au lieu du contraste perpé
éléments opposés de la nature humaine, résultat de son ori
sa déchéance, n'en ont vu qu'un côté : ou la grandeur ou la
ou la conscience ou les passions, ou la raison ou l'instinct. I
qu'à l'égard du bien comme à celui du vrai, en morale com
gique, ils se sont divisés en deux sectes principales, ceux-
se mettre au-dessus des passions et devenir Dieu ; ceux-là v
noncer à la raison et se changer en brutes (t. II, p. 91 et su
ils n'ont pas plus réussi les uns que les autres, parce que, si
cipes sont vrais, leurs conclusions sont fausses, les principes
opposée n'ayant pas moins de vérité. Rien ne montre plus
le procédé de Pascal que le récit que nous avons entre les m
conversation avec Saci (t. I, p. 348-367). Dans cet entreti
monte aux premiers jours de son entrée à Port-Royal, Pasc
rant entre eux Epictète et Montaigne, les corrige l'un par l'a
emploie tous deux à la confusion de la raison et au triomph
Le premier, connaissant le devoir de l'homme sans connait
puissance, se laisse entraîner à des principes *d'une superbe*
comme de croire que l'âme est une portion de la substanc
que la douleur et la mort ne sont pas des maux. Le second
sant l'impuissance de l'homme sans connaître son devoir,
tes les différences qui le séparent de la brute, et le conduit
ticisme à l'épicurisme. De sorte que, « l'un établissant l
et l'autre le doute, l'un la grandeur de l'homme et l'autre sa
ils ne peuvent ni subsister seuls à cause de leurs défauts, n
cause de la contrariété de leurs opinions, et qu'ainsi il fau
brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Evan
reconnaîtra cette idée sous une forme plus précise et pl
dans le fragment suivant des *Pensées* (t. II, p. 91) : « Les un
renoncer aux passions et devenir Dieu ; les autres ont voul
à la raison et devenir bête brute.... Mais ils ne l'ont pu, ni
les autres ; et la raison demeure toujours qui accuse la basse
justice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y
nent ; et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui
renoncer. »

C'est exactement le même système, le même esprit d'ant
Pascal met en œuvre dans l'ordre logique, entre le pyrrhon
dogmatisme.

Au point de vue de la pensée, les philosophes se partage
rhoniens et dogmatistes, comme au point de vue de l'action e
et épicuriens. « Voilà, dit Pascal (*ubi supra*, p. 103), la g
verte entre les hommes, où il faut que chacun prenne parti,
nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme ; car q
demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence. Mais le
impossible. La nature confond les pyrrhoniens, et la raison c
dogmatistes.... Nous avons une impuissance de prouver in
tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invinc
le pyrrhonisme. » Cependant, encore une fois, ne pas choisi

·honien; car « cette neutralité est l'essence de la cabale.... ils ne pas pour eux-mêmes. » Par conséquent, des deux systèmes en ıtion il n'y en a qu'un seul qui puisse subsister : « Le pyrrhonisme e vrai. » Entendons nous pourtant : le pyrrhonisme est le vrai en osophie, ou dans la sphère de la raison, non d'une manière abso- Or, si telle est la condition des philosophes que le fruit le plus lé- ne, que le seul résultat possible de leurs recherches soit le scepti- ıe, il ne faut pas s'étonner de ces paroles de Pascal : « Nous timons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine.... noquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

'ais dans l'homme, il n'y a pas seulement la raison, d'où procède ıilosophie ; il y a aussi la nature, qui s'exprime par la voix de l'in- ıt, du sentiment ou du cœur. Or, c'est peu pour Pascal de faire battre la raison contre elle-même, et la nature contre elle-même ; ıt aussi qu'il les mette aux prises l'une avec l'autre. La raison vient ous donner le scepticisme ; eh bien, le cœur, c'est-à-dire la nature, este contre cette conclusion. « Nous connaissons la vérité non- ement par la raison, mais encore par le cœur : c'est de cette der- e sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les com- re.... Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que ıombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point c nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes entent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoi- par différentes voies. Et il est aussi ridicule que la raison demande œur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consen- qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment outes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. e impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison qui vou- t juger de tout ; mais non pas à combattre notre certitude, comme n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que s n'en eussions, au contraire, jamais besoin, et que nous connus- ıs toutes choses par instinct et par sentiment ! » (*Ubi supra*, p. 108-9.) soyons pas trop sévères pour ces expressions : *le cœur sent qu'il ı trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ;* il évident que le cœur exprime ici la nature, l'instinct, ou, comme ıs disons aujourd'hui, la spontanéité. Mais ces principes naturels t déjà ruinés d'avance par l'impossibilité de les distinguer de nos ıcipes accoutumés. Puis, comment nous assurer que tous les con- rent de même sorte ? « Nous le supposons bien gratuitement, dit cal, (*ubi supra*, p. 107) ; car nous n'en avons aucune preuve. » En- le sentiment naturel que nous avons des premiers principes de nos naissances, n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, « puis- , n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par)ieu bon, par un démon méchant et à l'aventure, il est en doute si principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, ı notre origine. » Ainsi, en résumé, la raison nous commande 'e sceptiques : car c'est là son dernier mot et sa seule conclusion lé- ıe ; la nature nous défend le scepticisme à tel point qu'il n'a jamais pratiqué par aucun homme. « Je mets en fait, dit Pascal, avec un

sens profond, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif pa
nature soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extrava
qu'à ce point. » Quelle conclusion faut-il donc tirer de là? L
sion, la voici, en termes très-énergiques : « Humiliez-vous, r
puissante; taisez-vous nature imbécile; apprenez que l'hom
infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condit
table que vous ignorez! Ecoutez Dieu. »

3°. Si, après avoir prononcé cette dure sentence, Pascal
remis simplement à la grâce (nous entendons la grâce jansén
tinée, non-seulement à secourir, mais à remplacer la nature h
nous le trouverions parfaitement conséquent : car lorsqu'il n
rien à attendre de nos facultés, c'est Dieu seul qu'il faut laiss
penser en nous; nous devons aller où son souffle nous pousse
ce que son esprit nous inspire; nous appartenons au fatalis
fanatisme. Mais non : oubliant qu'il ne nous a rien laissé
capable de l'entendre, et qu'il n'a plus devant lui, comme il
même, qu'*un monstre, une chimère, un imbécile ver de*
essaye de nous toucher et de nous convaincre; il s'adresse tou
à notre cœur, à notre raison, à notre intérêt, à notre volonté.

D'abord il nous renvoie à l'Ecriture sainte, nous montra
seule a compris notre véritable nature et en a expliqué l'énig
péché originel; essayant de prouver l'authenticité de ses tex
vérité de ses miracles; nous faisant admirer la suite de ses
sublimité de son langage, l'accomplissement de ses prédict
non content du sens propre, nous découvrant dans chaque
dans chaque événement biblique un sens figuratif. Tout cela e
moins difficile que de nous assurer si nous veillons ou si nous d
Tout cela peut-il avoir lieu sans le concours des sens, de la ra
raisonnement, de toutes les facultés en un mot, qu'on prét
convaincus de contradiction et d'impuissance?

Pascal ne se contente pas d'invoquer le témoignage des Ecr
prétend fixer d'avance les caractères qui distinguent la vraie
des religions fausses. « Toute religion, dit-il (*ubi supra*, p. 1
fausse, qui, dans sa foi, n'adore pas un Dieu comme pri
toutes choses, et qui, dans sa morale, n'aime pas un seul Die
objet de toutes choses. » Mais qui lui a enseigné cette vérit
cette raison même qu'il rejette avec tant de mépris? La rai
apprend donc qu'il y a un premier principe. La raison nous
qu'il y a un bien suprême, fin dernière de toutes nos actions
véritablement digne de notre amour. Alors, pourquoi condamn
les preuves naturelles de l'existence de Dieu, tant les preuve
ques que les preuves métaphysiques, quoique les auteurs sac
mêmes invoquent très-souvent les premières? Si Dieu, ainsi que
Pascal, est *infiniment incompréhensible* pour nous, à tel point
ne puissions connaître ni ce qu'il est, ni s'il est, comment se
comprendre? comment saurons-nous distinguer sa voix et sa
dans l'Ecriture? Perdra-t-il son infinitude, ou cesserons-nou
finis? Ni l'une ni l'autre de ces deux suppositions n'étant adm
il faut qu'il y ait, même dans l'état naturel, une certaine
entre le Créateur et la créature.

relation, que, par la force des choses, il vient de placer
'aison, Pascal la met plus souvent dans le sentiment ou dans
, ainsi qu'il a coutume de s'exprimer. « Le cœur, dit-il (*ubi*
). 172), a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait
choses. Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement
ıême naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit
un ou l'autre, à son choix.... C'est le cœur qui sent Dieu, et
raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur,
raison. » Mais Pascal oublie ici les objections qu'il a élevées
e contre les inspirations du cœur; nous ne savons pas si elles
mêmes pour tous les hommes, et si elles viennent de la na-
le la conscience. Il ne se rappelle pas cette vive apostrophe :
-vous, nature imbécile! »

avoir essayé des trois moyens que nous avons vus successive-
happer de ses mains, la tradition, le raisonnement, le senti-
'ascal a recours à un quatrième argument dont personne en-
s'était avisé avant lui : c'est le calcul des probabilités, ou,
l dit lui-même, la *règle des partis* appliquée à l'intérêt person-
st notre bonheur dans ce monde et notre béatitude dans l'autre
oile ou croix. « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que
. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout;
ıerdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. »
nsiste sur ce raisonnement avec une vivacité singulière, et le
t qui le contient est sans contredit un des plus étendus et des
ıevés dont se compose le livre des *Pensées*. Mais ce parti
ıppose que la vérité nous échappe; parier pour l'existence de
e n'est pas en être certain. Pascal le reconnaît et ne cherche
ne manière à atténuer la conséquence de ses prémisses. « S'il
: rien faire que pour le certain, dit-il (*ubi supra*, p. 173), on
ıit rien faire pour la religion; car elle n'est pas certaine. Mais
de choses fait-on pour l'incertain! les voyages sur mer, les
! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien
'tain; et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas
s voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous
demain; mais il est certainement possible que nous ne le
pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas
ıu'elle soit; mais qui osera dire qu'il est certainement possible
ıe soit pas? »

ıbsence de la certitude, que la religion, selon Pascal, ne peut
donner que la philosophie; en l'absence du sentiment, que la
: peut aliéner ou détruire, quel moyen nous reste-t-il encore
river à la foi? Pascal va nous le dire : c'est de nous réduire à
ıutomate, de substituer le mécanisme de l'habitude à l'intelli-
en un mot, de nous *abêtir*. « Vous voulez aller à la foi et vous
ıez pas le chemin; vous voulez vous guérir de l'infidélité et
demandez les remèdes! Apprenez-les de ceux qui ont été liés
vous et qui parient maintenant tout leur bien.... Suivez la
: par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils
nt, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc.
lement même, cela vous fera croire et vous abêtira. » Pascal

insiste sur ce point, comme sur le précédent; il y revient en différents termes et à plusieurs reprises. « La coutume, dit-il (*ubi supra*, p. 175) fait nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.... C'est elle qui fait tant de chrétiens; c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Pascal, il est vrai, ajoute aussitôt qu'il ne faut recourir à elle que *quand une fois l'esprit a vu où est la vérité;* mais nous savons maintenant ce qu'est pour lui la vérité : c'est *la règle des partis.*

Malgré tout cela, la dernière, la seule conviction qui reste à Pascal, c'est que la foi est un don de Dieu, un effet de la grâce, une inspiration étrangère à la nature et à la volonté de l'homme. « Ne vous étonnez pas de voir des personnes simples croire sans raisonnement. Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes. Il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur; et on croira dès qu'il l'inclinera. » (P. 177.) « La foi n'est pas en notre puissance comme les œuvres de la loi, et elle nous est donnée d'une autre manière. » — « La foi est un don de Dieu. Ne croyez pas que nous disions que c'est un don de raisonnement. »

C'est ainsi que Pascal, après avoir ruiné toutes les facultés de la nature humaine, afin d'établir le dogme de la chute, essaye de les relever l'une après l'autre pour nous montrer à leur clarté l'œuvre de la rédemption; mais, poursuivi par le scepticisme comme le laboureur de la fable par le serpent auquel il rend la vie, il se voit forcé de fuir du raisonnement (nous entendons parler du raisonnement appliqué à l'Ecriture) dans le sentiment, du sentiment à l'intérêt, de l'intérêt à l'empire encore plus aveugle de l'habitude, et de descendre un à un tous les degrés de l'abîme qu'il a lui-même creusé sous ses pas, jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus que la grâce, par où il aurait dû commencer. Or, quelle est cette grâce janséniste invoquée par Pascal? Pas autre chose que le fatalisme, quoiqu'il parle souvent de consolation et d'amour. En effet, en l'absence de la raison et de l'idée de la justice, qui n'est qu'une forme de la raison, il n'y a de place que pour l'arbitraire, ou cette grâce irrésistible qui, selon l'expression de Boehm, frappe au hasard comme l'éclair. En l'absence de la raison, dit un philosophe chrétien contemporain de Pascal (*voyez* MORE), l'erreur et la vérité ne se distinguent plus l'une de l'autre, comme en l'absence de la lumière tous les objets se confondent dans les ténèbres. Néanmoins le système de Pascal a rendu un immense service à la philosophie, en montrant où conduit la prétention de servir la religion aux dépens de la raison, et en entraînant dans sa ruine tous ceux qui ont suivi ses pas, sans avoir pour excuse sa conviction ardente et son inflexible logique, réfléchies dans un style inimitable.

Tous les documents bibliographiques qui existent sur Pascal se trouvent indiqués, ou reproduits, ou résumés dans les trois ouvrages que nous avons cités dans cet article : 1° *Blaise Pascal,* par M. Cousin dans la 4e série de ses *OEuvres complètes*, in-12, Paris, 1849 (c'est M. Cousin que nous devons de connaître le véritable texte des *Pensées* et le *Discours sur les passions de l'amour*); 2° *Port-Royal,* par M. Sainte-

, 3 vol. in-8°, Paris, 1842 et 1843; 3° *Pensées, Fragments et de Blaise Pascal,* publiés par M. Prosper Faugère, 2 vol. in-8°, 1844.

SSIONS [en grec πάθη, de πάσχειν, souffrir, d'où le latin *passio;* mand le mot *Leidenschaft*, dérivé du verbe *leiden*, a la même ation]. Si l'on consulte l'étymologie de ce mot, la passion n'est tre chose que le contraire de l'action, c'est-à-dire un fait indé- it de la volonté ou de la puissance de celui qui le subit, une e d'être dont le sujet est purement passif. C'est, en effet, dans s métaphysique, que les philosophes l'ont entendue quelquefois, ls ont soutenu que tous les êtres, Dieu seul excepté, ont leurs is : car Dieu, c'est l'énergie pure qui agit toujours, ou l'Etre ble qui ne change jamais; tandis que tout le reste est soumis à ssance et à la puissance réciproque des différents éléments de la . D'autres, se renfermant dans une acception plus restreinte, ion purement psychologique, ont désigné sous le nom de pas- ous les mouvements de la sensibilité en général, quels qu'en la nature, l'origine, la cause, la faiblesse ou la violence. C'est par exemple, que s'exprime Descartes et la plupart de ses dis- Enfin, dans le langage ordinaire, les passions ne sont plus que ouvements de sensibilité ou des affections et des émotions d'une ie espèce : celles qui ont assez de force pour troubler notre ent et paralyser notre liberté, celles qui nous ôtant la faculté oser de nous-mêmes, c'est-à-dire de réfléchir et de choisir le ir, nous entraînent loin du but que la raison, le devoir, notre bien entendu, et même les simples instincts ou les lois géné- e la nature nous proposent. Nous nous arrêterons à cette der- ignification, qui, supposant la sensibilité soumise à des règles, narquant un terme qu'il ne lui est point permis de dépasser, se ie plus particulièrement à l'ordre moral.

s tous les temps, les poëtes, les romanciers et ce qu'on appelle rement parler les moralistes, se sont attachés à peindre les les passions, et à les représenter, chacune séparément, dans leaux plus ou moins fidèles. Le philosophe a une autre tâche à r : il doit faire connaître les caractères essentiels ou les prin- t les éléments constitutifs, non de telle ou telle passion en par- , mais de tous les mouvements et de toutes les situations de auxquels ce nom peut être justement appliqué. Ces principes is mis au jour, il doit s'efforcer d'arriver, sinon à une énuméra- mplète, du moins à une classification légitime et raisonnée des is. Enfin, dans leur nature découvrant leur usage, il doit mon- ielle place il faut leur laisser dans la vie, quelle influence elles nt sur le bonheur et la moralité des hommes, dans quelle : elles secondent ou contrarient le développement régulier de cultés. Nous examinerons successivement ces trois problèmes, et nous croirons les avoir suffisamment éclaircis, nous jetterons p d'œil sur les principales théories dont les passions ont été hez les philosophes anciens et modernes.

our savoir quelle est la nature de la passion et les principes

dont elle est formée, il faut la distinguer attentivement de plusieurs phénomènes avec lesquels on est exposé à la confondre, et qui n'en sont que l'occasion ou, si l'on peut ainsi parler, la matière première. Ces phénomènes sont les besoins généraux de notre espèce, au nombre desquels les appétits sont les plus irrésistibles; les penchants et les inclinations particulières, qui, sous l'empire de ces besoins communs, nous distinguent les uns des autres; enfin les désirs.

L'espèce humaine, comme tout ce qui fait partie de l'univers et comme l'univers lui-même, considérée dans son ensemble, est soumise à des lois sans lesquelles elle ne pourrait subsister. Ces lois, pour l'exécution desquelles le concours de notre volonté est nécessaire, se font sentir à tous par des besoins semblables : besoins des sens ou appétits, besoins du cœur ou affections, besoins de l'imagination et de la raison; car il n'est point de condition si abjecte et si misérable où l'homme n'ait certaines idées sur le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, et, par conséquent, ne se révèle comme une intelligence. Ce sont autant d'instincts préposés, non-seulement à la conservation, mais au perfectionnement de notre nature, et qui ne nous permettent le repos et le bonheur que dans l'usage complet de nos facultés.

Indépendamment de ces besoins généraux, conséquences de nos facultés générales et lois essentielles de notre espèce, il y a dans chacun de nous, ou dans les groupes que nous formons sous les noms de races, de nations, de familles, des inclinations, des penchants, des goûts, ou, comme on voudra les appeler, des besoins particuliers qui naissent de nos affections ou de nos qualités particulières. Ainsi, suivant la manière dont nos facultés générales seront combinées entre elles, suivant la prédominance des unes sur les autres, suivant l'impulsion qu'elles recevront d'une multitude de circonstances indépendantes de notre volonté, l'un se sentira né pour la poésie, l'autre pour les arts, un troisième pour les sciences, celui-ci pour la guerre, celui-là pour l'industrie, le commerce, les voyages, etc. Il est à peine besoin de dire que chacune de ces dispositions se divise et se subdivise en une infinité d'autres, comme les occupations mêmes, comme les travaux de l'esprit et du corps vers lesquels elles nous entraînent; de sorte que le poëte ne diffère pas moins du poëte, l'artiste de l'artiste, le savant du savant, l'industriel de l'industriel, que tous ensemble ne diffèrent entre eux. Nous ne chercherons pas à dissimuler que l'éducation, l'intérêt, les circonstances extérieures, n'aient une très-grande part dans ce fait; mais aucune de ces influences ne peut créer l'aptitude, et l'aptitude, dès qu'elle existe dans une certaine mesure, apporte toujours avec elle le penchant.

Tous les objets vers lesquels nous sommes entraînés, soit par nos besoins généraux, soit par nos penchants particuliers, font nécessairement partie de notre bonheur, et nous apportent avec eux quelque jouissance. Si maintenant nous considérons ces choses, non comme utiles ou comme nécessaires selon les lois de notre nature, mais comme agréables, comme sources de plaisir, alors le mouvement de l'âme qui nous porte à les rechercher en cette seule qualité, prend le nom de désir. Le désir est primitivement confondu avec nos appétits,

vec nos penchants naturels, parce que l'homme est un être intelli-ent chez qui la pensée accompagne toujours l'instinct, et qui, à côté e la nécessité, ou dans la nécessité satisfaite, aperçoit le bien-être. lais combien de fois n'arrive-t-il pas que ces deux faits se séparent, t qu'uniquement attentifs au plaisir, de quelque nature qu'il puisse tre, nous oublions, nous combattons même nos besoins, nos incli-ations véritables, nos penchants naturels. C'est ainsi que, dans la phère des sens, nous mangeons au delà de notre faim, nous buvons u delà de notre soif, nous poursuivons la volupté au delà des forces, u delà des vœux et contre les vœux de la nature. On peut faire la ième observation sur la vie morale. Un homme qui n'a aucune apti-ude, aucun penchant, aucune vocation sérieuse pour la carrière des ettres, ou celle des arts, ou celle des affaires publiques, s'y précipi-era cependant avec la plus vive ardeur, et s'y arrêtera avec une iné-ranlable constance, séduit par le désir de l'honneur, de la fortune u du pouvoir. Il est aisé de se convaincre que ce qui excite nos dé-irs les plus ardents, dans l'ordre moral ou dans l'ordre physique, ce n'est pas tant le plaisir réel, que nous connaissons, que nous avons éprouvé, que celui qui nous est promis par notre imagination. C'est un motif de plus de ne pas confondre le désir avec nos instincts et nos penchants naturels. L'animal, qui est sans imagination, est aussi ans désirs : il n'éprouve que des besoins, qui, une fois satisfaits, le issent en repos.

Maintenant faisons un pas de plus : supposons que le désir, au lieu tre dirigé ou réprimé par la raison, et contenu dans des bornes itimes, soit, au contraire, exalté par l'imagination et nourri par bitude, il ne connaîtra bientôt plus ni règles, ni mesures, pas ne celle du possible; il se précipitera comme un torrent qui a pu ses digues, entraînant à sa suite toutes nos facultés et, pour i dire, tout notre être : en un mot, il se changera en passion. La sion n'est, en effet, que le plus haut degré d'excitation et de per-ance où puisse arriver le désir. C'est le désir changé en habitude ronté au point de faire violence à la raison et à la liberté, ou de n pouvoir être vaincu que par un effort non moins violent. Par con-quent, les passions, loin d'être comme on le répète sans cesse, xpression fidèle des lois de la nature, sont précisément le contraire ne doivent pas être tenues pour moins dangereuses dans l'ordre ysique que dans l'ordre moral. Les lois de la nature et les instincts, s penchants primitifs, par lesquels elles se font connaître aux êtres ensibles, ont un but parfaitement arrêté, une mesure précise et une n invariable : tels sont, par exemple, les appétits qui dirigent la vie e l'animal. Les passions, non moins étrangères à l'animal que les désirs, n'admettent, encore une fois, ni fin, ni trêve, ni obstacle; elles nous emportent dans leurs mouvements furieux jusqu'à ce qu'elles ous brisent. Ainsi que le feu, sous l'image duquel on les a représen-tées souvent, elles n'abandonnent leur proie qu'après l'avoir consumée. Leurs désastreux effets, constatés par la médecine, l'histoire, l'éco-omie politique, aussi bien que par la morale, ne donnent que trop e forces à cette observation.

Si les passions, parvenues au degré où elles méritent leur nom, ne

peuvent pas être considérées comme la voix de la nature, elles s
donc notre propre ouvrage. En effet, deux facultés concourent pri
palement à leur formation, en poussant hors de leurs bornes légiti
les penchants primitifs que nous apportons avec nous. L'un est le p
voir que nous avons de nous replier sur nous-mêmes, d'arrêter n
âme à une impression, à une émotion particulière, devenue, p
ainsi dire, son aliment exclusif et recherchée pour elle-même, in
pendamment de la loi générale, ou de la nécessité dont elle
d'abord le signe : c'est la réflexion. L'autre est cette puissance
laquelle nous donnons aux biens fugitifs et périssables de ce mo
surtout quand ils échappent à nos désirs, les proportions immense
bien idéal qui existe au fond de notre conscience : en un mot, l'i
gination. Ainsi, pour que le penchant général qui entraîne un
vers un autre, se change dans notre cœur en amour passionné, ex
sif, il faut d'abord que notre pensée se fixe sans interruption su
traits qui nous ont charmés, et en alimentant cette image, alim
aussi le désir qui l'accompagne; car, on le sait, dans une pa
situation, la distraction c'est la délivrance. Une fois que notre a
ration et nos désirs se sont ainsi arrêtés à un seul objet, nous somme
turellement portés à voir dans celui-ci les attraits divers que
pourrions rechercher dans les autres, nous le parons de tout
perfections que nous pouvons concevoir, nous transformons en be
les défauts mêmes qui le défigurent, et nous finissons par ne
rien aimer, par ne plus rien comprendre, par ne plus rien senti
de lui. Ce que nous disons de l'amour, ou de cette espèce partic
d'amour qui a sa source dans l'imagination et dans les sens pl
dans le sentiment et dans la raison, s'applique tout aussi bien à
bition, à la sensualité, à l'avarice et à toute autre passion :
votre esprit n'est pas attaché opiniâtrément à l'objet qui vous
si vous ne regardez pas cet objet comme votre seul bien, ou ne
mez pas au-dessus de tous les autres biens ensemble, vous p
avoir des préférences, des prédilections, des désirs; vous serez
ger à la passion. Vous la reconnaîtrez, au contraire, dès que ce
conditions seront remplies. Aussi la passion est-elle regardé
raison comme le dernier terme de l'égoïsme : car elle envahit no
lement le cœur, mais la pensée, et tout au rebours du sentimen
pousse à l'oubli de soi-même, à l'abnégation et au sacrifice, ell
laisse subsister à côté d'elle que ce qui peut la servir. Or, ces de
conditions principales de la passion, la réflexion et l'imagination,
sont-elles pas en notre pouvoir; ne sont-elles pas l'exercice même
la faculté que nous avons de diriger et de combiner nos pensées
gré de nos vœux, par conséquent n'est-on pas forcé de dire que
passions sont l'œuvre de l'homme? Oui, l'homme a la puissance d'e
ter et de corrompre tous ses penchants et de se faire une autre natu
que celle qu'il apporte en naissant. L'attribut qui le distingue,
liberté, le place dans une telle condition, que s'il ne la consacre pa
l'accomplissement des lois de la raison, c'est-à-dire de ses devoirs
la fera servir à corrompre les instincts de la nature; que s'il ne s'él
pas à la hauteur de sa propre destinée, il tombe au-dessous de
brute.

ju'ici nous avons été occupés principalement des passions qui
nt à la suite d'un désir excessif, attisé avec soin et exalté au delà
es les bornes légitimes; mais il en est d'autres qui ont leur ori-
ans un désir ou dans un penchant comprimé, heurté, et qui
t notre âme dans un état de réaction ou de répulsion contre le
e de cette résistance. Telles sont, par exemple, la haine et la
Il est évident, en effet, que quand nous haïssons nos sem-
, ou que nous les poursuivons de notre emportement, c'est que
yons en eux un obstacle à ce que nous désirons, à ce que nous
s; c'est que leurs actions, leurs paroles, ou leur seule présence
le libre essor et la pleine jouissance de notre personnalité. Il
st facile de reconnaître dans les passions de cette espèce les
éléments qui caractérisent les autres, c'est-à-dire la réflexion
agination : car la haine, l'envie, la vengeance et toutes les pas-
alveillantes se nourrissent, en quelque façon, de leur propre
nce et sont pour notre esprit tout aussi envahissantes que
ion ou l'amour. Ce n'est qu'à cette condition qu'elles méritent
an, ou qu'elles cessent d'être des impressions pour devenir des
s. Cette condition n'est pas la seule. Une fois enfermés dans
le magique, ou plutôt dans cet antre lugubre que les poëtes
nt peint sous les traits de l'enfer, nous ne jugeons plus des
d'après leurs véritables rapports, mais d'après la place qu'ils
nt en nous, d'après les proportions qu'ils ont prises dans notre
t dans notre pensée. Ainsi le haineux, le vindicatif, ne conçoit
plus grand coupable que son ennemi; le jaloux, de plus cruel
ar que le triomphe d'un rival, et l'orgueilleux, d'injure plus
nte que celle de ne pas reconnaître le culte qu'il se rend à lui-
L'imagination rassemble ici dans une seule image toutes les
ités du mal, comme nous l'avons vu tout à l'heure réunir toutes
fections du bien. On pourrait, il est vrai, nous objecter la co-
i, par la violence et la rapidité de ses mouvements, ne semble
prise à aucune des deux facultés dont nous parlons; mais on
quera facilement qu'il y a deux colères très-différentes : l'une
elque sorte physique ou animale, qui n'est qu'une réaction
e des forces de l'organisme contre tout ce qui semble menacer
existence; l'autre, réfléchie, contenue, dont l'énergie s'accroît
résistance, et qui attend pour éclater le moment favorable.
emière est un instinct que nous partageons avec la brute; la
le n'appartient qu'à l'homme et mérite seule d'être comprise dans
e des passions.

Nous sommes ainsi conduits à distinguer deux ordres de pas-
: les unes qui nous précipitent sur la pente de nos désirs et de
nchants, en leur donnant un développement disproportionné à
objets; les autres, par lesquelles nous sommes excités à réagir
tout ce qui les froisse ou les gêne; les unes qui exercent sur
ne force d'attraction, et les autres une force de répulsion. Ce
es deux caractères opposés que les philosophes de l'antiquité
rès eux, les moralistes chrétiens, les docteurs du moyen âge,
ésignés sous les noms de *colère* (θυμός) et de *concupiscence*
ια); d'où la distinction des passions *irascibles* et des passions

concupiscibles. Mais si ce premier point paraît être hors de dot
n'en est pas de même du nombre et de la nature des passions qu
comprises sous chacun de ces deux titres. La raison en est q
philosophes et les moralistes ne se sont pas encore mis d'accord
sens du mot *passion*, et que les passions elles-mêmes, d'après
lyse que nous venons d'en donner, n'ayant pas, comme nos ins
nos appétits, nos penchants naturels, un but déterminé et inva
suivent nécessairement le cours de l'imagination, et chang
forme, de caractère, de nom, selon les objets auxquels elles
chent, selon les circonstances dans lesquelles elles prennent nai
Ainsi, nous avons tous les mêmes instincts, les mêmes appétit
mêmes facultés, mais non les mêmes passions. Sans tenir com
différences des âges et des sexes, toujours faciles à expliquer
causes physiques, on remarquera facilement qu'il y a des passi
n'appartiennent qu'à une certaine époque, à un certain degré
ture, à une certaine forme de la civilisation, à une certaine co
sociale. Nous comprenons avec quelque peine aujourd'hui l'e
siasme religieux qui a produit les croisades, ou le culte chevale
qui unissait autrefois le vassal à son seigneur, le sujet à la pe
royale. De même nos pères, s'ils pouvaient renaître entièremen
blables à eux-mêmes, ne comprendraient pas mieux, sans dou
discussions ardentes qui divisent et qui agitent notre siècle. Il
donc point prétendre, comme nous l'avons déjà dit, à une énum
complète des passions humaines : il suffit qu'on en fasse connai
types généraux et les principes essentiels; car les formes on
changer, le fond de notre nature reste toujours le même, et
Vico disait de l'imagination n'est pas moins vrai du cœur : il
universaux comme la raison.

La question étant réduite à ces termes, nous placerons, av
les philosophes et tous les moralistes, au premier rang de nos p
l'amour et la haine : l'amour égoïste et insatiable, non l'amour
téressé; l'amour considéré comme le plus haut degré, en même
que la forme la plus générale du désir, et la haine, tenant la
place par rapport à l'aversion ou à la colère. L'amour et la
changent de nom et de caractère suivant les objets qui les excit
ces objets eux-mêmes se divisent en un certain nombre de c
auxquelles correspondent autant de passions différentes. En ef
nous nous aimons nous-mêmes dans un autre, dont la possessio
paraît être l'unique condition de notre bonheur : alors nous s
sous l'empire de l'amour proprement dit; ou nous aimons les
des sens, sans égard pour les personnes : alors nous sommes les
ves de la sensualité, qui s'appelle de différents noms, luxure,
mandise, ivrognerie, etc., suivant la nature des jouissances qu
lui demandons; ou, au lieu du plaisir, c'est l'intérêt qui nous p
sous sa forme la plus étroite et la plus sordide, c'est-à-dire la
de n'avoir pas assez, et nous employons toutes nos forces, tout
intelligence, tout notre courage, non pas à conquérir la fortu
qui est le propre d'une autre passion, mais à disputer aux
d'aujourd'hui de quoi satisfaire ceux de demain : alors nous s
livrés à l'avarice; ou, cherchant le bonheur dans une carriè

: plus élevée, nous aimons le pouvoir pour lui-même, non un instrument du bien, et, comme moyen d'y atteindre, la : alors nous subissons le joug de l'ambition; ou, enfin, mettre félicité et notre existence même dans l'admiration de nos les, nous sacrifions tous les biens réels à ce bien imaginaire, n'attendons la vie que longtemps après notre mort. Ce ressort er de l'âme humaine est celui qu'on appelle l'amour de la

stingue également plusieurs passions qui ne sont que des maifférentes de haïr : la haine proprement dite, la vengeance, l'orgueil, l'intolérance. La haine, nous l'avons définie précét, c'est une colère méditée et, pour ainsi dire, de longue haai, se nourrissant de sa propre substance, ne reconnaît bientôt , ni mesure, et survit encore quelquefois à la destruction de testé. La vengeance c'est la haine qui se fait illusion par une ce de justice; la haine qui s'attache à l'acte plutôt qu'à la peret s'apaise quand elle a rendu le mal pour le mal. C'est pour ison que les idées de vengeance et de justice sont si souvent lans le langage et dans la pensée des hommes. De là la loi du le là l'opinion des anciens que la vertu ne consiste pas moins à mal à ses ennemis qu'à faire du bien à ses amis; de là cette on, encore en vigueur de nos jours, la *vindicte* publique, a société et les lois. L'envie, c'est la haine de l'égoïsme impuistre tout ce qui est heureux; c'est l'irritation que nous inspion tel acte qui nous a blessé, ou telle personne qui est sur emin, mais les avantages dont nous sommes privés, même par ute, et tous les êtres mieux partagés que nous en apparence. , le désir d'augmenter son propre bonheur tient beaucoup moins dans le cœur de l'envieux, que la souffrance que lui cause le d'autrui. N'ayant pas le courage ni le talent de conquérir les i lui manquent, il ne supporte pas que les autres en jouissent; spérité lui pèse tout à la fois comme une injustice et comme un . Aussi, de toutes les manières de haïr celle-là est-elle la plus e et la plus digne de pitié; car la haine, la vengeance, la corsuivent un but qui leur est propre; elles peuvent espérer une ion qui est le fruit de leurs œuvres. N'a-t-on pas dit que la ice est le plaisir des dieux? L'envie, au contraire, ne porte e que le témoignage de son impuissance, elle ne peut jamais , et c'est contre elle-même que se tourne sa fureur. Mais il est re passion qu'on peut regarder comme une des sources les plus es de la haine et de l'envie tout à la fois : c'est l'orgueil. L'orx, ne voyant que lui dans le monde, et rapportant tout à lui, sé à rencontrer à chaque instant d'humiliantes résistances, et sements continuels d'un sentiment aussi irritable que l'amourie manquent pas de se traduire en haine. D'un autre côté, n trouve en soi tous les talents et toutes les vertus, en un mot, n se croit propre à tout, comment ne pas se persuader que l'on tout; par conséquent, que tout ce qui ne nous appartient pas té dérobé, qu'il n'y a pas un avantage, accordé aux autres par ie ou par les hommes, qui ne soit un tort fait à nous-mêmes?

L'orgueil, dans les choses qui relèvent de la conscience et de la pensée, reçoit le nom d'intolérance. Il n'est pas question ici de cette intolérance intellectuelle, qui n'est que la conviction et qui consiste à poursuivre par toutes les armes de la raison, par toutes les puissances de la parole, les opinions contraires à la nôtre. L'intolérance dont nous parlons et que quelques sophistes de nos jours ont entrepris de réhabiliter, est celle qui a allumé les bûchers et versé par torrents le sang humain. Or, malgré la hauteur où elle aime à se placer et les noms sacrés qu'elle invoque, tantôt celui de Dieu, tantôt celui de la liberté, cette passion prend sa source dans les régions les plus basses du cœur humain, dans l'orgueil et dans la haine. Le fanatique ne peut souffrir que l'on parle ni qu'on pense autrement que lui, et la cause de Dieu à défendre lui offre un trop beau prétexte pour qu'il néglige de s'en couvrir; car s'il était pénétré véritablement par le sentiment religieux, par une foi vive et désintéressée, ne se dirait-il pas que celui qui est privé d'un tel bien a tout perdu, et, par conséquent, au lieu de le persécuter, de l'écraser, de lui infliger mille tortures, ne chercherait-il pas à le ramener par toutes les voies de la persuasion?

Nous ne compterons parmi les passions du cœur humain ni la joie, ni la tristesse, ni la crainte, ni l'espérance, ni l'admiration, qui, dans l'opinion de Descartes, constituent, avec l'amour et la haine, la liste complète des passions. En effet, on se réjouit ou l'on s'afflige, on craint ou l'on espère, parce qu'on éprouve quelqu'autre affection de l'âme, et en raison de cette affection. Celui qui pourrait vivre sans désir, sans aversion, sans amour, sans haine, celui-là serait certainement au-dessus de la joie et de la tristesse, de l'espérance et de la crainte. Par conséquent, ces différents mouvements de l'âme, quelque place qu'ils tiennent dans notre existence, doivent être regardés, non comme des passions distinctes, mais comme des éléments nécessaires et comme des conséquences inséparables de nos passions. Nous en dirons autant de l'admiration, qui entre nécessairement dans l'amour, et qui, lorsqu'elle en est indépendante, c'est-à-dire calme et désintéressée, appartient à un autre ordre de sentiments.

C'est précisément à cause du mouvement qu'elles renferment, à cause des émotions et de l'agitation qui les accompagnent, que les passions, indépendamment de tout autre attrait, sont recherchées, sont désirées pour elles-mêmes, comme un aliment dont notre âme ne peut se passer. « Il lui faut, comme dit Pascal, du remuement et de l'action. » De là une troisième classe de passions, qui ne sont, pour ainsi dire, qu'une contrefaçon des autres, et ont pour seul but de satisfaire au besoin dont nous parlons. Dans ce nombre nous comprenons le jeu, la chasse, le goût des voyages difficiles et des aventures de toute espèce. Que demande, en effet, le joueur, le chasseur, le coureur d'aventures (nous entendons celui qui joue ou qui chasse par passion et non par profession)? Est-ce l'argent qu'il peut gagner? le lièvre qu'il court? le profit qui l'attend au bout d'une intrigue ou d'une expédition périlleuse? Non assurément, et tout le monde dira avec Pascal: « On n'en voudrait pas s'il était offert. » Ce qu'ils demandent, ce qu'ils achètent au prix de leur repos, de leur sécurité, de leur honneur et de leur fortune quelquefois, ce sont ces alternatives de crainte et

nce, de joie et de tristesse, de mouvements opposés qui ent l'essence et la vie des passions. Aussi est-il à remarquer passions de cette espèce, particulièrement l'amour du jeu mon de l'intrigue, s'attaquent habituellement à ceux qui ont ou qui n'ont pu écouter les autres. Parmi celles-ci il y en a rtout qui font peser sur nous leur empire, et qui, en s'empa-ıne de notre jeunesse, l'autre de notre âge mûr, semblent s'être la vie humaine. Ces deux passions sont l'ambition et l'amour. ›mmes, dit Labruyère, commencent par l'amour, finissent par ›n, et ne se trouvent dans une assiette plus tranquille que s meurent. » C'est la même pensée que Pascal, dans son *Dis-r les passions de l'amour,* a exprimée sous une forme plus et plus jeune : « Qu'une vie est heureuse, dit-il, quand elle ce par l'amour et qu'elle finit par l'ambition ! Si j'avais à en ıne, je voudrais celle-là.... L'amour et l'ambition commençant ınt la vie, on est dans l'état le plus heureux dont la nature e est capable. »

ous arrivons à présent au côté moral et pratique de la question, lire à l'usage qu'on peut faire de ces passions dont nous avons le définir la nature et le principe, à l'action qu'elles doivent sur nous, au rôle qui leur appartient dans le développement des facultés humaines. Cette conclusion, si elle est juste, devra er les prémisses; car la morale est la véritable épreuve de es théories psychologiques et métaphysiques.

omme nous le fait penser la puissance qu'elles ont sur nous lles sont parvenues à leur entier développement, et comme nous est commode de le croire pour notre justification, les s sont un fait étranger à notre volonté, une production spon-ıne conséquence fatale et inévitable de notre organisation, il cessairement faire un choix entre ces deux suppositions con-: ou c'est la saine nature qui nous parle par leur voix, c'est-à-'dre universel, la raison qui préside au mouvement de ce et à la marche de tous les êtres, ou elles sont le résultat d'une léchue et corrompue, d'un principe maudit, violemment asso-partie divine de notre être, et qui l'empêche de prendre son es deux opinions apportent chacune avec elle une morale toute te. Si nos passions sont l'expression fidèle des lois de la nature, e ou de la raison qui conduit l'univers, alors tout ce qu'elles ent est légitime, tout ce qu'elles ordonnent doit être exécuté, s d'un obstacle insurmontable; elles sont la seule mesure, la faillible du bien et du mal; l'intelligence et la liberté, au lieu opelées à leur commander, ne sont plus que des instruments à ge. Elles serviront à les entretenir, à les développer et à per-er les moyens de les satisfaire. Bien plus : si, en partant de cipe, vous reconnaissez un Dieu au-dessus de la nature, les s seront sa loi, la révélation de sa volonté, et, par un singu-versement des idées, se placeront sous l'invocation même de la . Si, au contraire, nos passions viennent d'un principe mau-acé en quelque sorte hors de nous, étranger et hostile à notre uoique fatalement lié à sa substance; dans ce cas il faut, par

une guerre acharnée et sans trêve, nous efforcer de les détruire, n dans elles-mêmes, puisqu'elles ne sont que des effets ou des con quences, mais dans le principe d'où elles émanent. Ces deux systè de morale se sont produits à toutes les époques de l'histoire, en ch geant souvent de formes, mais jamais de principes : l'un est la mor du plaisir et l'autre la morale ascétique.

En théorie, la morale du plaisir est différente de celle de l'intér car, tandis que la première sacrifie tout aux passions, la seconde voudrait tenir compte que des besoins, ou des lois essentielles et pe manentes de notre nature révélées par les mouvements de notre se sibilité; mais, en fait, ces deux points de vue se confondent : car, com une sensation n'est ni plus ni moins légitime qu'une autre, en l'abse d'une faculté supérieure à la sensibilité, la limite qui sépare la passi du besoin est purement illusoire. En effet, la doctrine d'Epicure fourni, dans la pratique, les mêmes résultats que celle d'Aristippe; l disciples du premier ne se distinguaient pas par leur conduite de ce du dernier. Et ne voyons-nous pas le même spectacle se produire nos jours sur une plus vaste échelle? La morale de l'intérêt bien en tendu, comme on appelait au dernier siècle la restauration du systè épicurien, n'a-t-elle pas abouti à ces monstrueuses utopies qui pr clament en principe la réhabilitation de la chair, la légitimité de tou les passions, l'identité des appétits avec les droits, et qui, divisé sur les moyens de réaliser cette chimère, ne s'accordent qu'en u point, la nécessité de détruire la société actuelle pour la refaire d fond en comble?

De même que, par la morale du plaisir, nous entendons égalemen celle de l'intérêt et celle de la passion, ainsi, dans la morale ascéti que, nous comprenons tout à la fois le stoïcisme et le mysticisme. San doute, le stoïcisme et le mysticisme reposent sur deux principes com plétement différents : l'un invoque la raison; l'autre le sentiment; l'un s'appuie sur la liberté, à laquelle il croit que rien n'est imposs ble; l'autre n'attend rien que de la grâce. Cependant leurs consé quences pratiques sont tout à fait les mêmes. Le stoïcien, afin d'assure le triomphe de la raison et de la liberté; afin que rien d'étranger n se mêle à l'action de ces deux facultés, se croit obligé de mutiler l nature humaine et de détruire en lui, non-seulement les passions mais le sentiment dans ses mouvements les plus élevés et les plu purs; non-seulement les désirs déréglés nés de l'exaltation des sens mais les sens eux-mêmes dans leurs légitimes exigences et les lien inévitables qui unissent l'âme au corps. Ainsi fait aussi le mystique comme nous l'atteste l'histoire de toutes les sectes de ce genre, particulièrement du jansénisme. Pour offrir, en quelque sorte, champ libre à la grâce ou à l'action immédiate de Dieu, il n'imagi rien de plus efficace que de tuer et de déraciner en lui la nature c'est-à-dire tous les liens et toutes les affections qui l'attachent à monde, toutes les facultés sur lesquelles repose son existence person nelle, la volonté aussi bien que la raison, la raison aussi bien que sensibilité. La nature n'est-elle pas maudite et corrompue jusque da son essence? Alors, pourquoi la laisser subsister et, à plus forte ra son, la propager, la développer? Le mystique arrive donc nécessai

au mépris, non-seulement de lui-même, mais de la famille, de
iété, des intérêts les plus réels et les plus élevés de l'espèce hu-
e. L'un et l'autre, le mystique et le stoïcien tout ensemble sem-
avoir pour but, non de régler la vie, mais de l'étouffer sous une
anticipée.
'on veut éviter ces deux systèmes également funestes, et qui nous
inent, chacun par un chemin différent, à un véritable suicide, il
bandonner le principe sur lequel ils reposent; il faut regarder les
ons, non comme un fait spontané de la nature, mais comme une
e de l'homme, comme une exaltation et, par conséquent, comme
orruption volontaire de nos instincts et de nos penchants primi-
Dès lors, il est en notre pouvoir de veiller sur nous et d'empêcher
ssions de naître, en contenant nos inclinations et nos désirs dans
nites de la raison, ou de les vaincre quand elles n'ont pas encore
t leur dernier degré de violence. Avec cette idée, l'on comprend
ment la tâche de l'éducation et le devoir, si difficile qu'il puisse
de se gouverner soi-même. Avec l'idée contraire, c'est-à-dire
es passions, au lieu d'avoir en nous leurs germes, également
es à une bonne et à une mauvaise culture, nous sont données
que nous les éprouvons, il n'y a qu'à nous abandonner à la pente
ous entraîne ou à attendre notre salut d'un miracle de la grâce,
intervention expresse de la Divinité. Dans les deux cas c'en est
e la liberté et de la dignité humaine.
s passions sont naturelles, dans ce sens que nous avons reçu de
ture la faculté de les produire en nous, et que par la réflexion et
gination elle nous a placés au-dessus des lois de l'instinct, comme
a sensibilité elle a voulu venir au secours de notre raison. Il y a
: les passions aux prises avec la nécessité ou le devoir excitent au
haut point notre intérêt, nous font trouver plus de prix à la vie,
le grandeur à l'histoire, et forment un des attraits les plus puis-
de la poésie. Mais, de ce que les passions sont naturelles, de ce
les plaisent à notre imagination et sont d'une grande ressource
l'artiste et le poëte, en résulte-t-il qu'elles soient nécessaires et
a morale soit obligée de les absoudre ou de transiger avec elles?
tout ce que nous obtenons par leur concours, nous l'obtiendrions
plus sûrement et plus promptement de la raison unie aux senti-
s légitimes du cœur humain. Les passions sont dans l'ordre moral
e les systèmes sont dans l'ordre intellectuel, c'est-à-dire des
ements extrêmes, exclusifs, opposés, qui s'appellent récipro-
ent, et dont aucune ne peut subsister. Ainsi, l'excès de la domi-
n amène celui de la licence, l'excès de l'orgueil celui de la servi-
et il faut qu'après avoir parcouru ces points contraires, tous
ment impossibles à garder, les hommes arrivent toujours à celui
a raison leur indique, à celui où leurs vrais intérêts se rencon-
avec leurs devoirs. Quelques lignes éloquentes, tracées par
me de Staël dans son ouvrage *de l'Influence des passions sur le bon-
les individus et des nations* (Introduction, p. 40 et 41), achèveront
irer et serviront à résumer notre pensée. « Si l'âme doit être
lérée seulement comme une impulsion, cette impulsion est plus
uand la passion l'excite; s'il faut aux hommes sans passions l'in-

térêt d'un grand spectacle; s'ils veulent que les gladiateurs s' détruisent à leurs yeux; tandis qu'ils ne seront que les témoins affreux combats, sans doute il faut enflammer de toutes les ma ces êtres infortunés dont les sentiments impétueux animent ou re sent le théâtre du monde; mais quel bien en résultera-t-il pour quel bonheur général peut-on obtenir par ces encouragements d aux passions de l'âme? Tout ce qu'il faut de mouvement à la v ciale, tout l'élan nécessaire à la vertu existerait sans ce n destructeur. Mais, dira-t-on, c'est à diriger les passions et non vaincre qu'il faut consacrer ses efforts. Je n'entends pas comme dirige ce qui n'existe qu'en dominant. Il n'y a que deux états l'homme : ou il est certain d'être le maître au dedans de lui, et il n'a point de passions, ou il sent qu'il règne en lui-meme une sance plus forte que lui, et alors il dépend entièrement d'elle. ces traités, avec la passion, sont purement imaginaires; elle comme les vrais tyrans, sur le trône ou dans les fers. »

4°. Les opinions que nous venons d'examiner ne concernent l'usage et la valeur morale des passions; mais quelques philos ont aussi essayé d'expliquer leur nature et leur origine. Les thé les plus remarquables qui ont été proposées dans ce but sont, l'antiquité, celles de Platon et d'Aristote; dans les temps moder celles de Descartes et de Malebranche; et, dans le demi-siècle où vivons, celle du patriarche de la secte phalanstérienne, de Ch Fourier.

Selon Platon, qui paraît avoir puisé cette doctrine à l'école de thagore, il y a deux espèces de passions, qu'il désigne sous les de désir (ἐπιθυμία) et de colère (θυμός). Le désir a son siége et son o dans un principe distinct de l'âme, qui, étroitement uni au corps destiné à périr avec lui. C'est ce principe, ou cette partie dérais ble de nous-mêmes, qui a faim, qui a soif, qui est exposée à to excès et entraînée à toutes les voluptés. La colère réside dan autre partie de l'âme ou dans un autre principe, qui a pour a distinctif de résister au désir, quand celui-ci nous emporte ho bornes légitimes, et de s'irriter contre lui pour mieux le co C'est, à proprement parler, la volonté poussée par l'aversion du ou l'indignation naturelle que nous inspire toute action honteuse juste. C'est aussi la faculté de supporter les épreuves et les de que nous croyons nécessaires ou méritées. Dans le premier cas, duit la colère, dans le second le courage. Au-dessus de ces deu cipes est la raison, la partie divine et vraiment immortelle de être, à laquelle ils doivent obéir tous deux : la colère, en exé tous ses ordres et en prenant partie pour elle contre l'élément inf le désir, en restant dans les limites qu'elle lui prescrit (*Répu* liv. IV, et *Phèdre*). Ainsi, selon Platon, nous avons des désirs qu sent de nos besoins, nous avons des sentiments qui secondent l de la raison; mais les passions ne sont point inhérentes à notre n elles naissent de l'abandon volontaire de nous-mêmes, qu raison et la liberté abdiquent devant les appétits du corps.

Aristote a conservé les trois principes et, par conséquent, le ordres de passions reconnus par Platon, tout en cherchant à les

une faculté unique qu'il appelle du nom d'*appétit* (ὄρεξις, ὀρεκτικόν).
:tit, considéré en général, c'est le mouvement par lequel tous
:s sensibles sont portés à rechercher ce qui leur est bon ou
le, et à fuir ce qui leur est nuisible ou désagréable. Mais il y a
:spèces d'appétits : l'appétit rationnel, la colère et le désir,
mme disent les philosophes scolastiques, l'appétit irascible
pétit concupiscible. L'appétit rationnel n'est pas autre chose
volonté même (βούλησις), la volonté éclairée, réfléchie, d'ac-
vec la raison. Au contraire, la colère et le désir dépendent
:nsation et ont leur origine dans les sens : voilà pourquoi, au
les placer, comme Platon, dans deux parties distinctes de l'âme
ie, ou d'en faire deux facultés séparées, il faut plutôt les con-
comme deux formes d'une faculté unique, à laquelle on don-
nom d'appétit sensitif. En effet, le même principe par lequel
ommes entraînés vers ce qui nous plaît, nous détourne aussi de
nous déplaît. C'est ce principe qui donne naissance, non-seu-
au désir et à la colère, mais à l'amour et à la haine, à la crainte
audace, à l'émulation et à l'envie, à l'indignation, à la pitié,
e, en un mot, à tout ce que nous appelons du nom de passion.
les passions appartiennent donc à notre nature sensible et ani-
toutes sont étroitement liées avec le corps et ont pour effet de
:r le jugement, à tel point, qu'on peut se demander si c'est réel-
t l'âme qui les éprouve. La vérité est qu'elles appartiennent à
à l'âme et au corps, et ce n'est qu'en les considérant sous ces
points de vue que l'on en pourra donner une définition complète.
théorie, qui fait de nos passions l'œuvre de la nature, parce
: ne sait pas les distinguer de nos besoins, et qui les soustrait,
onséquent, à l'empire de la volonté, confondue elle-même avec
tit, est très-inférieure par l'exactitude et l'élévation morale à
le Platon. Cependant elle a traversé tout le moyen âge, associée,
sait comment, à la morale chrétienne; l'un des esprits les plus
ques du XVIe siècle, Charron (*de la Sagesse*, liv. I, c. 20 et 21),
se pour base de ses observations sur le cœur humain, et nous
ons régner à peu près sans partage jusqu'à Descartes et à
ranche.

cartes, n'admettant point de milieu entre la pensée et l'étendue,
ntelligence pure et la matière, est obligé de repousser tout d'a-
a distinction reconnue par Platon et par Aristote d'une partie
eure et d'une partie inférieure de notre être, d'un principe rai-
ble et d'un principe sensitif. « Il n'y a, dit-il (*des Passions de*
, art. 47); il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a
i aucune diversité de parties : la même partie qui est sensitive
isonnable, et tous ses appétits sont des volontés. » La consé-
e rigoureuse de ce principe, c'est que les passions sont étran-
à l'âme et ne doivent être considérées que comme des mouvements
s phénomènes du corps. Mais cette conséquence, Descartes ne
pte pas et ne peut pas l'accepter, puisqu'elle est contraire à
:nce. Il se contente de dire que les passions ont leur origine
le nous, qu'elles sont des sentiments ou des émotions de l'âme
:s, entretenues et fortifiées par le même principe qui meut tout

l'organisme. Placé sur ce terrain, il avait deux questions à réso 1° Quel est le fait ou l'agent matériel capable de nous expliq naissance et le mouvement des passions? 2° Comment les pa: ayant leur principe et, pour ainsi dire, leur essence dans le sont-elles connues de l'âme et peuvent-elles la soumettre à le fluence? C'est, en effet, à l'examen de ces deux problèmes qu'il sacré son curieux traité *des Passions de l'âme.*

Descartes explique les passions comme il explique les mouv des êtres vivants et la vie elle-même, par des phénomènes pu mécaniques. Les esprits animaux, c'est-à-dire les parties les pl tiles du sang, dégagées par la chaleur et la dilatation du cœ fluent sans cesse vers les cavités du cerveau, d'où ils se rend le canal des nerfs dans toutes les parties du corps. En se porta un muscle, ils le contractent; en l'abandonnant, ils le relâch c'est ainsi qu'ils produisent le mouvement : car les muscles son sés deux à deux, de manière que l'un ne puisse se contract que l'autre éprouve l'effet contraire. C'est à peu près de la mê nière que se forment nos sensations et nos appétits. L'impressi duite sur nos organes par les objets extérieurs est aussitôt po cerveau par les esprits animaux toujours répandus en quanti les nerfs et que la moindre impulsion du dehors suffit pour me mouvement. Alors les esprits animaux du cerveau, refoulés d muscles, exécutent les mouvements qui correspondent à ces diff manières d'être. Jusqu'ici tout se passe dans le corps par les lois de la mécanique, « en même façon, dit Descartes (art. 16), mouvement d'une montre est produit par la seule force de son et la figure de ses roues. » Maintenant voici de quelle manière et le corps sont mis en communication l'un avec l'autre. De que le cerveau est le centre de tout le corps, ainsi il y a un o la glande pinéale, qui peut être regardé comme le centre du ce C'est ce point que l'âme a choisi, en quelque sorte, pour sa ca bien que sa présence se fasse sentir partout. C'est là qu'elle peut dre connaissance des diverses impressions que les esprits anin apportent du dehors; c'est de là aussi que, par l'intermédiai mêmes agents, elle rayonne dans toutes les parties de la ma Ainsi, par exemple, quelque animal se présente devant nous : tôt une image se forme dans nos yeux, qui est portée au cerv de là dans la glande pinéale où l'âme en prend connaissance. S image est telle qu'elle nous offre l'animal dont elle est l'expressio une attitude terrible, elle excitera dans l'âme la passion du c ou de la crainte et provoquera dans le corps un mouvement des qui nous disposera à fuir ou à résister.

Le même mécanisme sert à expliquer chacune des six pa principales auxquelles Descartes, comme nous en avons déjà remarque, cherche à ramener toutes les autres, c'est-à-dire l ration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. L'adm est une surprise de l'âme causée par une impression du cerve une image de la glande pinéale, qui lui représente certains comme rares et extraordinaires, par conséquent comme dignes considérés. Or, en même temps que cette image attire sur elle l

ion de l'âme, elle fait refluer vers elle les esprits animaux propres à la fixer et à la fortifier, et elle pousse dans les muscles une autre partie de ces subtils agents, de manière à donner à notre corps l'attitude de la contemplation. L'amour a sa source dans une impression qui nous montre les objets comme convenables, et qui porte notre âme à s'y joindre de volonté, en même temps qu'elle pousse notre corps, par le mouvement des esprits, à s'y joindre effectivement. Les effets opposés constituent la haine. Le désir ne diffère de l'amour qu'en un seul point : c'est que le premier se rapporte à l'avenir et le second au présent. Ce que les impressions du cerveau nous représentent comme un bien, et comme un bien dont nous avons la possession, produit dans l'âme cette émotion agréable qu'on désigne sous le nom de joie. Enfin la tristesse est définie « une langueur désagréable en laquelle consiste l'incommodité que l'âme reçoit du mal, ou du défaut que les impressions du cerveau lui représentent comme lui appartenant. » Mais, indépendamment de cette joie et de cette tristesse qui viennent du corps et auxquelles s'applique à juste titre le nom de passions, Descartes reconnaît une joie et une tristesse intellectuelles, excitées dans l'âme par l'âme elle-même et relatives aux choses que l'entendement seul nous représente comme notre bien ou notre mal.

Il est évident d'après cela que ce n'est point dans l'âme qu'est la cause des passions, non plus que celle des mouvements qui les accompagnent. La seule faculté qui appartienne à l'âme, c'est de les suivre ou d'y résister intérieurement, en associant ou en opposant ses jugements, ses volontés, aux impressions purement matérielles du cerveau et aux fonctions automatiques des autres organes. Ce qu'on a appelé la lutte de la partie inférieure contre la partie supérieure de l'âme, ou de l'appétit contre la raison, n'est pas autre chose, selon Descartes, que le désaccord qui se manifeste quelquefois entre ces deux ordres de phénomènes, entre le cours de la pensée et celui des esprits animaux. On croira, sans doute, qu'en conformité de ces principes Descartes va nous refuser toute autorité sur nos passions, puisqu'il faudrait, pour les réprimer, changer notre organisation, c'est-à-dire, d'après lui, un mécanisme indépendant de notre volonté. Il n'en est rien : appelant l'expérience au secours de la morale, contre les conséquences de son propre système, il adopte l'opinion diamétralement opposée. « Puisqu'on peut, dit-il (art. 50), avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très-absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire. » Grâce à cette faculté que nous avons de les diriger, les passions peuvent nous être utiles, et ne sont blâmables que dans leurs excès. « Les hommes, dit Descartes (art. 212), qu'elles peuvent le plus émouvoir, sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. » La sagesse consistera à éviter les maux qui les suivent en appréciant les objets à leur juste valeur.

Malgré les hypothèses dont cette théorie est remplie, elle ne résout aucune des difficultés contre lesquelles on vient se heurter quand on

veut chercher la cause réelle des passions, non-seulement hors de la volonté, mais hors de l'âme. Car si elles n'ont pas d'autre principe que le jeu mécanique des organes, placés eux-mêmes sous l'action fortuite des objets extérieurs, comment peuvent-elles ébranler l'âme, dont l'essence consiste dans la seule pensée, et qui ne peut rien faire ni rien exprimer que de raisonnable? D'un autre côté, comment cette substance pensante qui n'a d'action que sur elle-même, peut-elle contenir et diriger cette machine et, pour entrer complétement dans les idées de Descartes, changer les mouvements du cerveau?

Ces difficultés ne paraissent pas avoir échappé à Malebranche, et c'est afin d'y remédier, sans doute, que, sur les principes mêmes de Descartes, il a édifié un autre système où, grâce à l'hypothèse des causes occasionnelles, l'action de Dieu et la volonté de l'âme sont admises à concourir avec le mécanisme du corps au jeu de nos passions. Selon l'auteur de la *Recherche de la vérité*, il n'y a dans l'âme humaine que deux facultés véritablement distinctes : l'entendement et la volonté. Chacune de ces deux facultés a, pour ainsi dire, deux faces : l'une tournée vers Dieu, l'autre vers le corps et le monde matériel. Ainsi, qu'est-ce que la raison ou l'entendement pur? l'entendement en rapport avec l'infini, l'absolu, c'est-à-dire Dieu. Qu'est-ce que l'imagination et les sens? l'entendement en rapport avec notre corps et tout ce qui lui ressemble. Il y a exactement les mêmes parts à faire dans la volonté. La volonté regardant le ciel, c'est l'*amour* ou les *inclinations naturelles* par lesquelles nous sommes portés à aimer Dieu comme notre souverain bien et l'homme comme son image. La volonté regardant la terre et occupée de notre enveloppe terrestre, c'est ce que nous appelons les *passions* (*Recherche de la vérité*, liv. v, c. 1). Les passions, selon Malebranche, sont des émotions de l'âme que l'auteur de la nature fait naître en nous, à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang, afin de nous incliner à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation. Elles ne sont donc plus simplement le résultat fortuit du mécanisme de nos organes; c'est Dieu lui-même qui les allume en nous, ou qui en est la cause efficiente : le mouvement des esprits animaux n'en est que la cause occasionnelle; enfin, elles ont aussi une cause finale, ou une raison d'être, qui est de nous intéresser à cette vie, de nous exciter à en remplir toutes les conditions et de nous avertir des dangers dont elle est menacée. Quant à l'âme, elle n'y a point d'autre rôle (nous entendons de rôle actif et libre), que de donner ou de refuser son consentement; mais qu'elle le donne ou le refuse, les passions n'en vont pas moins leur train : car, selon l'expression de Malebranche (*ubi supra*, c. 4), « elles sont en nous sans nous. » Au reste, voici comment elles sont formées, ou l'énumération exacte des phénomènes dont elles se composent : le premier est le jugement qui nous fait regarder comme un bien ou comme un mal les objets avec lesquels nous sommes en rapport; le second est la détermination qui suit ce jugement, et qui tend à nous rapprocher ou à nous éloigner des objets, bien qu'elle n'exerce aucune influence sur nos mouvements; le troisième est le sentiment qui se joint aux deux phénomènes précédents : sentiment d'amour ou d'aversion, de joie, de désir

tristesse; le quatrième est le mouvement qui précipite les esprits
aux dans les muscles des bras, des jambes, du visage et des or-
; de la voix, pour les mettre en conformité avec nos dispositions
eures; le cinquième est une émotion de l'âme proportionnée à
agitation du corps, et qui fait qu'elle s'y associe, qu'elle en
l sa part, comme le corps s'est associé au sentiment intellectuel
elle était remplie auparavant; le sixième, c'est la passion propre-
dite, ayant un objet déterminé et formée tout à la fois de l'émo-
le l'âme et de l'ébranlement des sens. Enfin, après avoir été
gués par la force, nous sommes retenus dans notre esclavage par
uceur, ou ce sentiment de joie et de volupté secrète qui accom-
e toutes nos passions, quel qu'en soit l'objet. C'est ce sentiment
n forme le septième et dernier élément (*ubi supra*, c. 3).

division, comme l'explication des passions, a plus de rigueur
Malebranche que dans Descartes. Nous avons déjà dit que toutes
ussions, selon Malebranche, dérivent d'une même source, l'a-
du bien. Mais par cela seul que nous recherchons notre bien,
fuyons notre mal : de là deux passions primitives, dont toutes
utres tirent, pour ainsi dire, leur substance, ou, comme Male-
che les appelle, deux passions *mères* : l'amour et l'aversion.
une de ces deux passions se fait sentir en nous de trois manières :
ur la joie, ou par le désir, ou par la tristesse. Il y a un amour de
produit par l'idée du bien que l'on possède; un amour de désir,
uit par l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on
re ou qu'on juge pouvoir posséder; enfin, « l'idée d'un bien que
ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou, ce qui
e même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder
la perte de quelqu'autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on
ssède, produit un amour de tristesse. » (*Ubi supra*, c. 9.) On dis-
ie de la même manière une aversion de tristesse, causée par le
ment actuel de la douleur; une aversion de désir, née de la seule
ite et ayant pour objet l'éloignement de la douleur; une aversion
oie causée par l'idée qu'on est délivré de la douleur ou qu'on
ien à craindre de ses atteintes. C'est ainsi qu'au dessous des deux
ions radicales ou mères, on est forcé d'admettre trois passions
rales. Enfin, celles-ci, à leur tour, modifiées par les jugements
nous portons sur les objets ou par leurs propres combinaisons,
ient naissance à des passions particulières tellement nombreuses
llement variées, que le philosophe doit renoncer à les classer.

tous ces degrés de la hiérarchie des passions, l'âme est con-
née à la même impuissance, et ne possède rien en propre que son
entement intérieur. Du moins ce consentement est-il véritable-
t libre? l'âme a-t-elle la même force pour le refuser que pour le
ier, pour se détacher du corps que pour le suivre? Si cela était,
udrait qu'une force égale à celle des passions et de l'impulsion
sique qui les accompagne, l'entraînât dans un sens opposé, c'est-
re vers Dieu, vers le souverain bien. Or, cette force, Malebranche
aperçoit pas en nous. « Dieu, dit-il (*ubi supra*, c. 4), s'est retiré
nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre
par nature, il ne l'est plus que par la grâce.... Le bien du corps

étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé et, par conséquent, l'âme le sent et l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence et, par conséquent, la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir. » A une nature aussi corrompue et aussi rebelle, il n'y a pas d'autre remède qu'une intervention surnaturelle, « parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam. » Rien de plus logique. Si les passions ne sont pas notre œuvre, mais celle de la nature, et si en même temps elles nous poussent à mal faire, alors la nature est dégradée, il faut un miracle pour la soutenir, et la liberté humaine se trouve étouffée entre le péché originel et la grâce. Voilà où l'on arrive avec l'idéalisme de Descartes et de Malebranche; voyons maintenant où nous conduit le système opposé, celui qui met l'âme, non dans la pensée, mais dans les sens.

A toutes les époques de l'histoire, depuis Démocrite jusqu'à Epicure et depuis Epicure jusqu'à Helvétius, il s'est rencontré des esprits qui confondant dans l'ordre intellectuel la raison avec la sensation, sont arrivés dans l'ordre moral à confondre le devoir avec le plaisir ou l'intérêt, et à considérer les passions comme la règle suprême du bien et du mal; mais jamais ce principe ne s'est produit avec plus d'éclat que depuis le commencement de ce siècle; et dans ce siècle même témoin de tant de folies, personne ne lui a donné une expression plus audacieuse et plus complète que Charles Fourier. Bien entendu qu'il ne sera pas question ici du système social de ce célèbre chef de secte, mais seulement de son système moral, ou, pour parler plus exactement, de sa théorie des passions.

Ce que nous appelons le désir, l'instinct, l'appétit, la passion, le besoin, en un mot, toutes les impulsions diverses de la sensibilité sont réunies par Fourier sous un seul nom et confondues en un seul fait, l'attraction. L'attraction, c'est l'unique ressort dont la Providence se sert pour ébranler et diriger l'univers, pour lui donner la vie, le mouvement et l'ordre. C'est le même principe que Newton a découvert dans le monde matériel, mais qui s'applique aussi au monde moral, aux esprits comme aux corps, à l'homme comme aux astres, à toute la nature enfin. Dieu, selon Fourier, se devait à lui-même de donner à l'attraction cet usage universel; autrement il se serait contredit, il aurait manqué à l'unité, qui est sa première loi, il aurait négligé le seul interprète qui puisse traduire exactement sa volonté, et le moyen le plus sûr et le plus prompt de se faire obéir de ses créatures (*Théorie de l'unité universelle*, t. II et III).

L'attraction, dans ses rapports avec la nature humaine, se manifeste par les passions, et reçoit le nom d'*attraction passionnelle*. A l'attraction passionnelle trois fins sont proposées, hors desquelles on n'en peut concevoir aucune autre : 1° elle nous porte à rechercher ce qui, directement ou indirectement, peut contribuer à notre bien-être, à notre conservation, à l'accroissement de nos richesses, de notre

santé ou de nos forces, toutes choses que Fourier a réunies sous le nom de *luxe;* 2° elle nous porte à nous unir avec tous nos semblables qui ont avec nous certains rapports de consanguinité ou d'intérêt, certaines affinités de goût ou de caractère, et à former de petites corporations, premiers germes de la société que Fourier désigne sous le nom de *groupes;* 3° elle développe entre les groupes eux-mêmes des rivalités ou des sympathies, des conformités ou des contrastes qui mettent en jeu toutes nos facultés, et d'où naît cette combinaison plus vaste, plus vivante, que, sous le nom de *série,* Fourier nous représente comme le principal levier de l'ordre social. De là, trois espèces de passions : les passions *sensitives*, les passions *affectives* et les passions *distributives* ou *mécanisantes*. Les premières, au nombre de cinq, nous excitent à développer et à exercer autant qu'il dépend de nous nos cinq sens, et à recueillir tous les divers plaisirs dont ils peuvent être la source. Elles ne vont pas au delà de l'individu. Les secondes nous font sortir en quelque façon de nous-mêmes pour nous lier à nos semblables, et nous montrent notre bonheur, non plus dans les choses, mais dans les personnes. Il n'y en a pas moins de quatre, qui donnent naissance à autant de groupes différents : l'ambition, l'amitié, l'amour et les affections de famille (le *familisme*), ou, pour parler plus exactement, l'instinct paternel. Enfin, les passions distributives ou mécanisantes, ainsi nommées parce qu'elles servent tout à la fois à coordonner les autres passions et à les mettre en activité, à entretenir le mouvement dans la société et l'harmonie, sont au nombre de trois : la *cabaliste,* ou l'esprit d'émulation, de rivalité et d'intrigue; la *papillonne,* ou l'amour du changement, de la variété, des contrastes; et la *composite,* ou l'exaltation enivrante, l'aveugle transport que fait naître en nous l'assemblage de plusieurs plaisirs de l'esprit et des sens. Ces douze passions radicales, comme Fourier les nomme, de même qu'elles sortent d'un même principe, l'attraction universelle, vont aboutir à un même résultat, l'amour universel, la passion de l'unité, autrement appelée l'*unitéisme*.

Le secret de la politique est de fonder un état social où ces différentes espèces de passions, s'agençant entre elles comme les rouages d'une mécanique, tantôt se balançant et tantôt s'excitant les unes les autres, puissent concourir ensemble à la vie et au bonheur de la communauté ; mais le moraliste n'a rien à y blâmer, rien à y retrancher : car elles sont la loi authentique de notre nature ou l'expression de la volonté divine, l'ordre universel manifesté à la conscience humaine. Tous les maux dont nous souffrons ont pour cause les entraves que leur ont opposées jusqu'ici une fausse morale, une fausse religion, une fausse organisation de la société, où les différents principes de l'activité humaine, au lieu d'être unis ensemble pour leur commun développement, ont été divisés et étouffés. L'homme, par conséquent, n'a pas d'autre destination, nous ne dirons pas que le bonheur, mais que le plaisir ; le plaisir sans frein et sans relâche, sans autre mesure que la variété et les forces de la nature (*Théorie de l'unité universelle,* t. II, p. 30 ; t. III, p. 403). Ce n'est pas que Fourier nie en principe l'existence de la raison ; mais le seul usage de cette faculté consiste, selon lui, à seconder et non à modérer les passions, à raffiner et à

multiplier nos plaisirs; en un mot, à servir d'instrument à l'attraction, seul moyen de communication entre Dieu et l'homme. « La raison, dit-il (*ubi supra*, t. II, p. 279-280), qu'on veut opposer à l'attraction est impuissante, même chez les distributeurs de raison; elle est toujours nulle quand il s'agit de réprimer nos penchants. Les enfants ne sont contenus que par la crainte, les jeunes gens par le manque d'argent, le peuple par l'appareil des supplices, le vieillard par des calculs cauteleux qui absorbent les passions fougueuses du jeune âge.... Plus on observe l'homme, plus on voit qu'il est tout à l'attraction; qu'il n'écoute la raison qu'autant qu'elle enseigne à raffiner les plaisirs et mieux satisfaire l'attraction. »

Cette doctrine, non moins hideuse dans ses conséquences que dans ses principes, et qui, par une singulière aberration, tend à matérialiser le dogme même de l'immortalité (*voyez* MÉTAMORPHOSE), peut être considérée, avec la précédente, comme une justification historique de l'analyse que nous avons donnée des passions.

Les auteurs qu'on pourra consulter avec le plus de fruit sont ceux que nous avons indiqués dans le cours de cet article.

PATRIZZI ou **PATRICIUS** fut un des plus savants et des plus violents adversaires d'Aristote, en même temps qu'un des plus enthousiastes disciples de Platon. Il naquit à Clissa en Dalmatie, en 1529. Enfant, il annonçait la plus vive et la plus précoce intelligence; mais les revers de fortune de sa famille le privèrent bientôt de toutes les ressources et de tous les loisirs nécessaires pour l'étude. Lui-même il raconte que depuis l'âge de neuf ans il fut en proie à la plus affreuse misère, obligé de servir les autres, de changer de maîtres, de les suivre dans les plus pénibles voyages sur terre et sur mer. C'est ainsi qu'il visita les îles de l'Archipel, la Grèce, l'Asie, l'Espagne et la France. Au retour de ces voyages, il passa sept années pauvre et misérable dans l'île de Chypre. On a peine à comprendre comment dans de telles circonstances Patricius a pu s'élever à un si remarquable degré d'érudition. Heureusement il rencontra un protecteur dans le savant archevêque de Chypre, Philippe Mocenigo, qui l'amena avec lui à Venise. Dès lors, délivré de la servitude et de la misère, il put se livrer tout entier à l'étude. A Padoue, il suit les leçons de Lazarus Bonamicus, et donne des leçons particulières. Bientôt, sur la recommandation du péripatéticien Montecatinus, il obtint du duc de Ferrare une chaire de philosophie où il professa pendant dix-sept ans. Ce sont des péripatéticiens qui avaient fait la fortune de Patricius, et sans doute ils s'en repentirent amèrement quand ils reconnurent en lui le plus redoutable adversaire du péripatétisme. Il est vrai que d'abord Patricius avait feint de n'avoir d'autre but que de concilier Aristote et Platon; mais bientôt il fut évident qu'il voulait immoler le premier au second. Dans son enseignement de Ferrare, il s'était acquis la plus grande réputation. Le pape Clément VIII l'appela à Rome, et lui donna une chaire de philosophie richement rétribuée. Grâce à cette protection, plus heureux que beaucoup d'autres philosophes de la même époque, il put impunément faire la guerre à Aristote. Il mourut à Rome en 1597.

Il possédait une connaissance approfondie du grec et du latin, et ses

ouvrages témoignent d'un érudition remarquable; mais, aveuglé par la passion et par un amour-propre excessif, il est, en général, comme la plupart des savants de cette époque, dépourvu de toute espèce de saine critique. Ce qui l'aveugle surtout, c'est sa haine contre Aristote, sa passion pour le néo-platonisme, pour la philosophie hermétique, égyptienne ou chaldéenne, dont il avait la prétention de tirer une philosophie destinée à remplacer le péripatétisme dans les écoles. Dans ses efforts pour le détruire, il fit preuve d'érudition et d'habileté. Il ne manqua pas de mettre en avant l'intérêt de la religion, et de faire valoir cette incompatibilité des principes d'Aristote avec ceux du christianisme que Pomponat avait pris à tâche de démontrer. En outre, pour discréditer Aristote et ruiner sa philosophie, soit en elle-même, soit dans ses sources, il accumule les injures, les calomnies et toutes les ressources de l'érudition la plus subtile et la plus passionnée dans un ouvrage intitulé *Discussionum peripateticarum libri quatuor*. Ces quatre livres n'ont paru que successivement, et d'abord Patricius, dissimulant un peu son véritable but, s'annonçait non pas comme voulant ruiner Aristote, mais seulement le concilier avec Platon. Dans le premier livre, il traite de la vie et des mœurs d'Aristote, de l'histoire et de l'authenticité de ses ouvrages. Il rassemble toutes les accusations portées contre Aristote; il les prend partout où il les trouve; il accueille ou même imagine les plus absurdes. Il ne se contente pas de lui reprocher de l'ingratitude à l'égard de Platon, ou bien un amour effréné de la débauche, il va jusqu'à l'accuser d'avoir fourni à Antipater le poison par lequel Alexandre aurait été empoisonné. La partie la plus intéressante et la plus originale est la discussion de l'authenticité des ouvrages d'Aristote. Nulle question de ce genre, si ce n'est celle de l'authenticité de l'*Iliade*, n'a suscité de plus vives et de plus longues controverses. Elles prirent naissance dans le XVe siècle au milieu des luttes du platonisme et du péripatétisme. La passion engendre la critique. François Pic de la Mirandole avait le premier élevé des doutes sur l'authenticité de tous les écrits d'Aristote. La discussion s'anima, mais sans faire de progrès entre Nizzoli et Majoraggio. Patrizzi fut le premier qui réunit et discuta les principaux textes en déterminant des règles de critique. Il aboutit à cette conclusion, que de tous les ouvrages d'Aristote aucun n'est authentique sauf trois des moins importants. Quelle que soit la partialité de cette première partie, elle se recommande par une grande richesse de matériaux et de recherches.

Dans les livres suivants, il attaque la philosophie d'Aristote en elle-même. Aristote est-il en accord avec les devanciers et surtout avec Platon, il l'accuse de les avoir pillés. Est-il en désaccord, il l'accuse de combattre par amour-propre tous ses prédécesseurs sans en réfuter aucun, et d'être un censeur sophistique, égaré par la jalousie. Le quatrième livre est consacré à une critique directe des principes d'Aristote. A en croire Patrizzi, pour la politique, il aurait été de beaucoup surpassé par les épicuriens, par Platon et Pythagore, et pour la théologie par Platon, par les pythagoriciens, les Egyptiens et les Chaldéens. Quant à la dialectique, il a été abandonné même par Théophraste son élève chéri, et blâmé par les stoïciens. La philosophie de la nature a été sa principale gloire, et c'est là où il l'attaque avec le plus de force,

prétendant montrer qu'il n'y a rien de vrai et de solide dans tout ce qui lui appartient et que toute sa doctrine est contradictoire. Il faut convenir qu'à part la passion, il y a du vrai dans quelques-unes de ses critiques, et qu'il fait très-bien justice de certaines rêveries introduites par les scolastiques, telles que les formes substantielles. Il a encore attaqué Aristote dans un libelle intitulé *Aristoteles exotericus*. Il le compare à Platon. Aristote est en opposition, tandis que Platon est en conformité avec le christianisme. Il extrait de Platon quarante-trois thèses qu'il apporte en témoignage de cette conformité, parmi lesquelles il place la Trinité et la création *ex nihilo*. Il attribue même à Platon d'avoir prédit le christianisme; en conséquence, il adjure tous les théologiens d'ouvrir enfin les yeux sur les dangers que fait courir à la religion la philosophie d'Aristote, et de la bannir de toutes les écoles de la chrétienté.

Patrizzi ne se contenta pas de détruire, il voulut opposer une philosophie nouvelle à celle d'Aristote. Cette philosophie est un amalgame d'idées platoniciennes, de doctrines faussement attribuées par les alexandrins à Hermès, à Zoroastre et à Orphée, et de quelques idées empruntées à Telesio qui venait de ressusciter la physique de Parménide. Il l'a exposée dans un grand ouvrage intitulé *Nova de universis philosophia*. Il emprunte à d'anciennes doctrines de l'Orient cette idée que la lumière est le plus haut élément de l'être. Il considère la lumière du soleil et des étoiles comme la matière de tout ce qui existe, comme l'image et l'effet d'une essence spirituelle supérieure, comme l'émanation de la Divinité, et, en conséquence, comme le guide qu'il faut suivre pour s'élever jusqu'à elle, pour arriver à la contempler et pour en déduire toutes les choses réelles. Il divise la philosophie en quatre parties qu'il désigne sous les noms de panaugie, panarchie, pampsychie, pancosmie. Toute lumière découle d'une lumière primitive qui est Dieu; Dieu, à la fois un et triple, est le principe le plus élevé de toutes choses; tout est animé; c'est l'espace et la lumière qui constituent l'unité et l'harmonie du monde : telles sont les quatre thèses fondamentales développées dans chacune de ces parties. Pour toutes preuves Patrizzi ne produit que les autorités des néo-platoniciens et de Philon, les oracles chaldéens ou égyptiens et de prétendues révélations divines. Dans le deuxième livre, il veut démontrer comment toutes choses, par certains degrés, dérivent de Dieu; mais dans cette démonstration il n'y a de sérieux que l'idée de la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, tout le reste n'est qu'un jeu de combinaisons logiques et d'abstractions réalisées. Il fait de l'espace un être substantiel antérieur au monde qui subsiste par lui-même sans avoir besoin d'aucune autre chose, tandis qu'aucune autre chose ne peut subsister sans lui. Il n'est ni corporel, parce qu'il n'offre pas de résistance, ni incorporel, parce qu'il a trois dimensions : aussi le définit-il tantôt *corpus incorporeum*, et tantôt *non corpus corporeum*. L'espace, la lumière, la chaleur, le fluor, tels sont, suivant lui, les quatre éléments des corps. Le fluor est le fondement et le principe de la résistance des corps. Nous ne pousserons pas plus avant l'exposition des rêves de Patricius, car, dans toute sa philosophie, il n'y a que des rêves, si l'on excepte quelques remarques critiques contre la scolastique. A la suite de la *Nova de uni-*

versis philosophia est un appendice où sont réunis les fragments attribués à Hermès Trismégiste et à Zoroastre, et les oracles de la sagesse chaldéenne et égyptienne. La réunion de tous ces fragments est en elle-même un travail d'érudition curieux et utile : mais il s'efforce de démontrer leur authenticité, et autant il s'est montré difficile à l'égard des ouvrages d'Aristote, autant ici il se montre crédule. Il croit, d'après Bérose, que Noé possédant toutes les sciences au sortir de l'Arche, les aurait enseignées aux prêtres de l'Arménie et de la Chaldée. Il fait de Zoroastre un petit-fils de Noé, et d'Abraham un descendant de Zoroastre. C'est Abraham qui aurait transporté sa sagesse en Egypte, d'où l'auraient ensuite transportée en Grèce, Orphée, Thalès, Pythagore, Démocrite. D'un autre côté, il fait d'Hermès le père de la philosophie platonicienne pour la morale et la théologie, et de la philosophie d'Aristote et de Zénon pour la physique et la médecine. Nous citerons encore, à la suite de ces fragments, un petit ouvrage publié par Patrizzi, et intitulé *Mystica Ægyptiorum et Chaldæorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta philosophia, ingens divinæ sapientiæ thesaurus*. C'est un *compendium* de la philosophie des Egyptiens et des Chaldéens, et une introduction à la philosophie de Platon, qu'il suppose recueillie de sa bouche même par Aristote. Le caractère apocryphe de cet ouvrage est évident. Néanmoins, il croit à son authenticité, et, pour expliquer comment Aristote qui combat toujours Platon, le loue ici sans réserve et sans mesure, il imagine la fable suivante. Il suppose qu'Aristote à loué Platon tant qu'il a été admis à ses leçons particulières, puisqu'il l'a attaqué après avoir été exclu, à cause de ses mœurs, du nombre de ses disciples. Devenu plus équitable à l'égard de son ancien maître, il aurait publié ces cahiers de sa jeunesse dans un âge avancé.

Dans la préface de la *Nova de universis* adressée à Grégoire XIV, Patrizzi protestait noblement contre l'emploi de la force à l'égard de l'erreur : la raison humaine, disait-il, ne peut être conduite que par la raison, et les hommes ne doivent être menés à Dieu que par la raison. Mais, entraîné par la passion, il se donna bientôt un solennel démenti en adressant une requête solennelle au pape pour le conjurer d'extirper au plus tôt la philosophie d'Aristote de tous les cloîtres et de toutes les universités, et d'y substituer la sienne propre. Heureusement le pape fut plus libéral que le philosophe : il ne déclara pas la guerre au péripatétisme, et il laissa Patrizzi combattre librement Aristote au profit de Platon.

Quoique Patrizzi n'ait pas atteint son but, et quoique sa nouvelle philosophie n'eût certainement pas été un progrès sur l'ancienne, tous ses efforts ne furent cependant pas perdus. Il éveilla de plus en plus l'esprit critique à l'égard de la philosophie d'Aristote et de ses sources, il ébranla l'autorité d'Aristote déjà compromise par les péripatéticiens purs qui l'avaient mise en opposition avec l'autorité de l'Eglise, et ainsi il provoqua l'esprit humain à rechercher enfin la vérité en lui-même et par lui-même.

Voici les titres complets des deux principaux ouvrages de Patricius : *Francisci Patricii Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicæ philosophiæ universa historia atque dogmata cum vete-*

rum placitis collata eleganter et erudite declarantur, in-f°, Bâle, 1
— *Nova de universis philosophia, libris L comprehensa, in qua A*
telica methodo non per motum sed per lucem et lumina ad primam
sam ascenditur, deinde nova quadam ac peculiari methodo Platoni
rum universitas a Deo deducitur, auctore Francisco Patricio, phi
pho eminentissimo, et in celeberrimo Romano Gymnasio, summa
laude eamdem philosophiam publice interpretante, in-8°, Bâle, 1
Ce dernier ouvrage est extrêmement rare.

Consulter sur Patricius les principaux historiens de la philoso
et particulièrement Tennemann. F. B.

PAUL DE PERGOLA [*Paulus Pergulensis*] professait la phi phie à Venise dans les premières années du XVe siècle. On l'a conf souvent avec Paul de Venise, et cette confusion s'explique d'elle-mê ils ont porté le même nom, enseigné dans le même temps, da même province, suivant la même méthode, et publié, sous le n titre des livres entre lesquels on peut signaler beaucoup moin dissemblances que de conformités. Le plus célèbre des écrits de de Pergola a pour titre : *Compendium logicæ*, in-4°, Venise, 1480, 1 1488, 1491, 1495, 1501 ; in-f°, Venise, 1498. On a du même aut *Expositio de sensu composito et diviso*, in-4°, Venise, 1500. Plusi bibliographes lui attribuent encore un petit volume in-4°, publié à Pad en 1477, sous le titre de *Dubia;* mais nous avons lieu de croire q se trompent : ce titre, employé rarement en scolastique, appartient ouvrage qui porte le nom de Paul de Venise, dans toutes les éditions nous en avons pu rencontrer. Un contemporain, Jacopo Riccio, distin parfaitement les deux professeurs : le Vénitien qui professait à Pad et le Romagnol qui professait à Venise (*Jac. Riccii Quædam objectio capitulum de Æquipollentiis*); quand il cite les *Dubia*, ce qui lui ar fréquemment, c'est toujours à Paul de Venise qu'il les attribue.

Nous n'avons pas à rendre compte des opuscules logiques de P de Pergola : ils ont joui d'une grande réputation, et ils ont dû c vogue à ce qui nous les rend insupportables. Ils se composent d'une s cession de formules et de figures algébriques qui réclament, mais n'e couragent pas une attention persévérante. On y rencontre, d'ailleu peu de nouveautés. B. H.

PAUL DE VENISE [*Paulus Venetus*], né dans la seconde moi du XIVe siècle, fit profession de suivre la règle de saint Augustin, mourut en 1429. Il y a des renommées qui sont bien peu durabl Paul de Venise était appelé, de son temps, le docteur des docteurs, prince des philosophes, le monarque de l'école, *excellentissimus phil sophorum monarcha*. Ses contemporains nous rapportent que, dans l' talie tout entière, personne n'osait lui disputer cette primauté et, p de temps après sa mort, quand l'imprimerie vint répandre en tous lie les ouvrages réputés les plus utiles, ceux dont on était le plus imp tient de posséder de nombreux exemplaires, les écrits de Paul de V nise sortirent à la fois de toutes les presses italiennes. C'est alors q commença la confusion des langues et que finit la période scolastiq La jeunesse courut vers de nouveaux maîtres, et bientôt on ou

ême les noms de ceux qui, parmi les anciens, avaient été salués par s applaudissements les plus enthousiastes. Aujourd'hui, quel histoen de la philosophie nous parle de Paul de Venise? Si nous interrogeons les bibliographes italiens, ils ne savent nous dire avec certitude uel fut le lieu natal de cet illustre docteur, les uns nommant Venise, autres Udine, quelques autres enfin le confondant avec Paul de Crète: n ne sait pas même s'il enseignait à Venise ou à Padoue. Si ce n'est as là ce qui nous importe le plus, nous voulons, du moins, dresser un atalogue exact de ses ouvrages philosophiques, et rendre compte de on enseignement. Ainsi, nous réparerons l'injure du temps, et, puisque Paul de Venise jouissait d'une si grande renommée, nous ferons onnaître quelle était, à la fin du XIVe siècle, la méthode dominante ans les écoles de la haute Italie.

Il a laissé deux traités de logique, dont l'un est l'abrégé de l'autre. Le plus considérable, qui a pour titre *Logica magna*, fut publié à Venise, n 1499, in-f°, aux frais d'Octavien Scot, par les soins de François Macerata et de Jacques de Fossano. Les éditions de la *Petite logique*, *Logicula*, *Summulæ logicæ*, furent bien plus nombreuses. Hain (*Repertorium bibliogr.*) n'en désigne pas moins de huit, qui furent publiées avant l'année 1496; on en trouvera l'exacte description dans son *Répertoire*. A ces deux traités il faut joindre un opuscule sur les universaux, *Super universalia Porphyrii*, et sur les *Catégories* d'Aristote, imprimé à Venise, en 1494, in-f°, et un commentaire sur les *Derniers Analytiques*, six fois édité jusqu'à l'année 1494, à Florence et à Venise. C'est encore à la même section, à la logique, qu'appartiennent les *Sophismata aurea* de Paul de Venise, publiés pour la première fois, à Pavie, en 1483, in-f°, puis à Venise en 1493, in-f°, et réimprimés avec un autre ouvrage, *Dubia circa philosophiam*, à Venise en 1493 et en 1499, et à Paris, par Jean Barbier, en 1514, in-f°, sous le titre de *Quadratura magistri Pauli Veneti logici ac sophisti acutissimi omnes logicalium subtilitates in se complectens*. La logique est, suivant Paul de Venise, le grand art : il n'a pas, toutefois, négligé les autres parties de la science philosophique. On a de lui : *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis*, in-f°, Venise, 1499; *Expositio in Aristotelem de generatione et corruptione et de mundi compositione*, in-f°, Venise, 1498; *Scriptum in libros Aristotelis de anima*, in-f°, Venise, 1481; enfin, il a présenté le résumé de ses commentaires sur les diverses parties de la physique péripatéticienne dans un ouvrage qui a pour titre : *Summa philosophiæ naturalis*, imprimé à Venise, en 1491, et en 1502, in-f°; à Paris, chez Grandjon, en 1512; chez Regnault en 1513, et chez Josse Bade, en 1521, même format. Tel est le catalogue des œuvres philosophiques de Paul de Venise. Il faut, avec Casimir Oudin, restituer à Paul de Crète, ou à quelque autre docteur du même temps, les sermons et les opuscules théologiques attribués à notre philosophe, par Fabricius et par Possevin; il faut, en outre, ne pas confondre, comme on l'a fait trop souvent, la *Petite logique* de Paul de Venise avec celle de Paul de Pergola : l'une a été manifestement écrite sous l'inspiration de l'autre; ce sont, néanmoins, deux ouvrages différents.

La méthode de Paul de Venise est très-simple : elle consiste à déve-

lopper le texte d'Aristote; c'est une paraphrase continue. On sait q moyen âge l'usage des commentateurs était de prendre le texte ristote pour la matière d'une interprétation excessivement libre : A rhoës avait donné cet exemple, et il avait été suivi. Les comment d'Albert le Grand, sont une suite de digressions : Duns-Scot ne s'ét qu'à falsifier le texte : aux mots qui l'embarrassent, il en substitue quivalents, et il interprète ensuite ceux-ci pour en proposer d'aut qui s'éloignent d'avantage du texte primitif; de telle sorte qu'après seconde, une troisième, une quatrième substitution, Aristote dit le traire de ce qu'au premier abord il semblait dire. Paul de Venise proc tout autrement : il suit le texte sans y chercher la matière d'auc amplification et se contente de l'expliquer; mais les explications q donne sont tellement subtiles, qu'on a souvent beaucoup de peine à comprendre. C'est le plus délié des logiciens de la Renaissance.

Il ne faut pas trop mépriser les gloses de Paul de Venise : on p les lire avec quelque profit; ce qu'il n'y faut pas chercher, c'est doctrine originale. S'il appartient à l'école péripatéticienne, il quelquefois des arguments aux adversaires de cette école.

Ce reproche lui a été fait par Jacopo Riccio d'Arezzo, dans un p livre qui a pour titre : *Quædam objectiones et annotata super Log Pauli Veneti*, in-4°, Venise, 1488. B. H.

PÉNALITÉ. Toute action mauvaise, commise par un être d de raison pour concevoir le bien, et de liberté pour l'accompl appelle nécessairement un châtiment, comme toute action bonne m rite une récompense. Cette loi de notre nature a été exposée aille (*voyez* MÉRITE); mais on peut la suivre dans l'application. On pe s'attachant en particulier à l'expiation du crime, se demander q est le but légitime du châtiment et quels effets il peut produire s l'être moral qui le subit; quel caractère il revêt, quand la raison conçoit infligé par Dieu lui-même à l'âme coupable; et, si la société le droit de prévenir la justice divine en frappant elle-même le crim dans quelles limites et à quelles conditions elle peut l'exercer. Tell sont les intéressantes questions que soulève le mot *pénalité*.

La peine ou l'expiation du crime doit d'abord être considérée elle-même, d'une manière absolue, comme suite infaillible d'une co ception de notre raison. Elle n'est, en effet, que la satisfaction de l conscience humaine, la conséquence nécessaire du pouvoir laissé l'homme de violer la loi du devoir, au moment même où il en conç la rigoureuse obligation. L'homme, comme tous les autres êtres, a é créé pour une fin que détermine son organisation, et ce n'est q dans l'accomplissement de cette fin que peut résider pour lui le bo heur. Mais, comme il a la conscience de la fin pour laquelle ces fac tés lui ont été données, et qu'il peut y coopérer librement, s'il viole l lois de sa nature, il a, par-dessus la douleur commune à tous les êtr détournés de leur fin, le sentiment amer d'être malheureux par propre faute. Qu'il s'efforce de chasser ce sentiment importun, q s'arrache à lui-même par les incessantes distractions d'une vie dis pée, qu'il prolonge jusqu'au dernier jour les jouissances étourdissant où sa nature morale s'oublie, qu'il s'élance enfin tête baissée, et com

fermés, du sein d'une dernière volupté dans la tombe, notre
: peut croire qu'il ait échappé à la loi universelle qu'elle pro-
.a dégradation volontaire de l'être moral doit être punie;
n n'est qu'ajournée, et la justice inévitable, trompée ici-bas,
ailleurs sa proie.
losophie s'est élevée de bonne heure à cette conception. Pla-
s le *Gorgias*, en tirait déjà deux belles conséquences. Le pre-
ré du malheur pour l'homme, c'est d'être méchant, de quel-
lige que la richesse et la puissance entourent le coupable.
ie voudrait, à aucun prix, être Archélaüs, le cruel tyran de
ie, ni même le grand roi, si l'âme de celui-ci vit dans
e; mais un malheur plus grand encore, c'est d'être méchant
unité. L'âme qui persévère dans le crime, soustraite à toutes
urs qui doivent l'expier, se corrompt, se dégrade chaque jour
;e, et se réserve une expiation d'autant plus douloureuse,
ura été plus longtemps ajournée. Le vice est comme une plaie
euse et s'étend sans cesse, si le fer ou le feu n'en arrêtent les
Les retards imprudents du malade ne font que lui préparer
cruelle opération.
i le vice et si le crime impunis s'étendent dans l'âme qu'ils
hie et la corrompent de plus en plus, ne doit-on pas dire aussi
douleurs salutaires de l'expiation l'arrachent peu à peu au
eux état de dégradation où elle était tombée? Ramener l'âme
é, la purifier de ses souillures, la relever de ses chutes, la
l'une nouvelle force pour marcher d'un pas plus ferme dans
où elle a failli, et pour atteindre plus heureusement la per-
iorale qu'elle avait dédaigné de poursuivre, n'est-ce pas là la
cacité qu'on puisse concevoir dans la peine, quand l'être qui
a, pour agir sur l'âme, la puissance et l'intelligence infinies?
si seulement que le désordre peut cesser dans le monde moral,
abus de nos facultés et les douleurs méritées qui le suivent ne
s autre chose que des dissonances passagères, contribuant
our leur part à l'harmonie universelle de l'œuvre de Dieu.
théorie est très-simple, et c'est une grande gloire pour la phi-
que d'en avoir proclamé les principes par la bouche de Platon,
lus de deux mille ans. Quand on considère l'être moral entre
s de Dieu, il est facile ensuite de comprendre que la peine
facilement, dans son exécution, tous les caractères que notre
i impose. Personnelle, elle n'atteindra que celui qui a failli. C'est
it par l'impuissance d'assouvir toute sa vengeance sur le coupa-
a justice humaine a voulu trop souvent le frapper dans les objets
fections, et faire jaillir, en quelque sorte, avec son sang l'expia-
a faute sur toute sa race. Sera-t-il plus difficile à Dieu de pro-
er le châtiment au crime et même d'établir entre l'un et l'autre
ne analogie, en sorte que de la nature même de la faute naisse
de l'expiation?
quittons ce point de vue rationnel et en quelque sorte divin,
ndons parmi les hommes. Dans tous les temps, la société
:, sans laisser à Dieu le soin de punir le crime, s'est chargée
primer elle-même par ses institutions pénales. Or, on s'est

demandé si la société n'usurpait pas en cela une autorité que la raison lui dénie, et s'il lui appartenait d'imposer à ceux de ses membres qui abusent de leur liberté les rigueurs auxquelles la conscience les condamne.

Cette question de la légitimité de la pénalité dans la société, rentre naturellement dans le programme de la morale, et le philosophe ne peut se dispenser de rechercher les fondements et les limites du droit de punir.

Ici, comme sur beaucoup de points, l'esprit de système a conduit à des exagérations contraires. D'un côté, des philosophes, tant anciens que modernes, substituant sérieusement l'action de la justice sociale à celle de la justice divine, ont donné pour seul but à la pénalité humaine la satisfaction de la conscience. Les uns, s'arrêtant à l'expiation du crime, croient tout l'effet de la loi produit, quand elle a mesuré aux volontés coupables les privations, les douleurs et la honte. D'autres, s'élevant plus haut, ne demandent à la peine que cette efficacité réformatrice qui réhabilite le coupable en le frappant, et le ramène à la société et à la vertu. En remplissant ce rôle divin, les institutions humaines tendent à faire des sociétés de la terre l'image de la cité de Dieu.

D'un autre côté, on entend souvent donner du droit de punir une justification plus grossière. On présente quelquefois la pénalité comme une juste vengeance. Les coupables sont des ennemis qui ont nui de tout leur pouvoir à la société, et auxquels la société rend tout le mal qu'ils sont capables de subir. Tout au moins, aux yeux de beaucoup, la peine n'a d'autre but que de frapper de terreur les membres de la société qui voudraient attenter aux intérêts de leurs semblables. Quelques philosophes ont une idée si peu élevée de l'objet de la pénalité, qu'ils la concevraient encore alors même que l'homme serait dépourvu de liberté morale et de raison. On punit les hommes qu'on appelle coupables, comme on frappe ou comme on menace les animaux pour les gouverner.

Le droit de punir ne trouve son origine ni si haut ni si bas. La théorie de la pénalité-vengeance ne mérite pas l'honneur de la discussion, et l'on ne peut croire, non plus, qu'il n'y ait point une différence radicale entre les institutions solennelles qui, chez tous les peuples, jugent, condamnent et punissent le crime, et les coups de fouet dont on menace les bêtes sans raison.

L'autre explication du droit de punir, plus séduisante pour le philosophe, est malheureusement autant au-dessus de la réalité que les théories humiliantes qui précèdent sont au-dessous. Si parfaite qu'on suppose une société humaine, faire régner la justice, en satisfaisant la raison par l'association constante du malheur et du crime, ne peut être le but immédiat de ses institutions. Les actes matériels seuls relèvent de notre justice, mais l'appréciation exacte de l'immoralité de leurs auteurs est impossible : car les motifs qui seuls la mesurent nous échappent le plus souvent. Quel œil humain peut descendre assez avant dans le cœur du coupable pour juger de la puissance des séductions auxquelles il a cédé, de la longueur de la lutte avant la défaite, de l'énergie de la résistance? Et pourtant, c'est là seulement que résident les vrais

éments de la culpabilité des actes condamnés par nos lois. Souvent le crime nous échappe tout entier. Combien de forfaits l'ombre, la solitude, le silence de la cupidité ou de la peur peuvent soustraire à la justice! Parlerons-nous des projets criminels que n'a pu exécuter une volonté coupable? Et cependant, aux yeux de la raison, l'intention suffit pour souiller l'homme, et appeler sur sa tête toute la sévérité de l'infaillible justice. Celui qui a voulu le meurtre, sans pouvoir le consommer, est aussi coupable que le meurtrier devant la conscience et devant Dieu. A l'un et à l'autre doivent être réservées les mêmes peines :

> Has patitur pœnas peccandi sola voluntas.
> Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum,
> Facti crimen habet....
>
> (JUVÉNAL, sat. XIII, v. 208.)

Renonçons donc à donner pour but principal à la pénalité humaine la satisfaction de la conscience morale par l'accomplissement d'une loi de notre raison, universelle, absolue. L'être infini qui nous a donné de concevoir cette loi peut seul l'accomplir.

Voici, selon nous, la nature et la légitimité du droit de punir dans la société. Né des nécessités de la vie sociale, il se modifie par la considération de la nature morale de l'être puni. La société est d'origine naturelle, divine même; car elle résulte spontanément de tous les instincts que Dieu a mis dans l'homme, et elle est la condition du développement de toutes ses facultés. Elle n'est pas seulement la mise en commun de tous nos intérêts matériels; elle est l'association d'êtres raisonnables qui trouvent en elle l'accomplissement des fins supérieures de leur nature, en dehors d'elle impossibles.

Les lois qui règlent la société protégent ces divers ordres d'intérêts. La violation des lois les compromet ou leur porte atteinte. Pour rendre efficace la protection de la loi, il faut qu'elle ait une sanction, et c'est dans la pénalité qu'elle en trouve une. Il est plus facile de concevoir une société parfaite, idéale, sans lois aucunes, se réglant d'elle-même par la sagesse et le dévouement de chacun de ses membres, que de comprendre la société réelle, c'est-à-dire imparfaite, gouvernée par des lois, sans un système de peines qui les sanctionne. La société ne subsistant que par le respect de la loi, on peut dire que la pénalité qui maintient la loi a pour principe et pour but direct la défense et la conservation de la société. Mais la considération de la nature morale de l'être soumis à la loi impose à la pénalité, quand elle le frappe, des caractères qui modifient ceux qu'elle tend à emprunter à son propre principe.

L'être qui viole les lois, compromet, autant qu'il est en lui, l'existence et la sécurité de la société; la peine doit donc, avant tout, frapper d'impuissance sa volonté rebelle, et mettre le coupable dans l'impossibilité de nuire. Le premier caractère de la peine sera d'être *répressive*. Mais il ne suffit pas pour la sécurité publique que les actes individuels contraires aux lois soient réprimés, il faut encore qu'ils soient prévenus; il faut que le sort des coupables arrête par la crainte ceux qui seraient tentés de le devenir. La peine sera donc *intimidatrice* ou *exemplaire*.

Voilà déjà, au nom de la défense de la société, la pénalité autorisée à poursuivre un double but : l'intimidation et la répression. Mais, si la société n'a pas la puissance d'établir ici-bas le règne de la justice par la satisfaction complète de la conscience morale, elle ne doit pas, du moins, violer elle-même la justice et révolter la conscience morale en faisant tomber le châtiment sur ceux de ses membres qui ne sont pas coupables. La préoccupation excessive de l'intimidation peut nous aveugler et nous entraîner trop loin. La violation des lois sociales, comme de la loi morale, par un être libre est essentiellement personnelle. La volonté qui y consent en est seule responsable, et doit être seule frappée. La loi ne devra jamais envelopper dans le châtiment du coupable ceux qui lui sont unis par le sang ou par d'autres liens. Ainsi la justice limite le principe de l'intimidation, et les peines auxquelles elle lui permet de recourir pour sa défense seront *personnelles*.

Puissent aussi les progrès de la raison morale, se traduisant sans cesse par le progrès des institutions sociales, donner à la pénalité humaine le plus beau caractère qu'aux yeux de la raison la peine puisse avoir, celui de *réformatrice!* Il est du moins digne du législateur de tenter d'imprimer à ses châtiments cette sublime efficacité. Ce serait à coup sûr la meilleure garantie donnée à la sécurité de la société. Il est facile de mettre le criminel dans l'impossibilité de nuire: l'enfermer, l'enchaîner, le bannir de la société par l'exil ou par la mort, tout cela est à la portée des civilisations les plus imparfaites, et ce serait une société bien mal assise que celle qui, dans sa lutte avec l'individu rebelle aux lois, pourrait douter un instant de la victoire. Mais prévenir les crimes est plus difficile que les réprimer. L'intimidation y suffit chaque jour de moins en moins, et, pour dépouiller nos châtiments de tout prestige de terreur, on voit ceux qui les ont une fois subis, à peine sortis des mains de notre justice, provoquer par des crimes nouveaux ses sévérités impuissantes. Et cependant la rigueur des peines a des limites qu'on ne peut dépasser; on ne peut écrire toutes les lois avec du sang, et la civilisation marque ses progrès par l'adoucissement des anciennes peines, plutôt que par l'invention de nouveaux supplices.

Il faut donc que la société ait recours à une puissance nouvelle; il faut que le coupable qu'elle n'effraye plus de ses tortures, soit soumis à une action morale; elle ne déchire plus ses membres, qu'elle agisse sur son âme. Que la peine le moralise, en faisant naître en lui le repentir; que l'expiation le relève à ses propres yeux, et le ramène au sein de la société, comme un citoyen utile et digne encore d'être honoré. Si la société proposait sérieusement à la pénalité ce but et pouvait l'atteindre, non-seulement elle aurait élevé ses institutions à la hauteur d'une des plus belles conceptions morales, mais elle aurait encore, par une habileté supérieure, servi puissamment ses intérêts.

Les peines, tant au point de vue de la défense de la société qu'au point de vue moral, auront encore d'autres caractères : elles doivent offrir autant de degrés que l'on conçoit de degrés dans le crime, afin de pouvoir répondre, suivant la mesure adoptée, soit à la gravité morale de la faute, soit à l'étendue du tort qui en résulte pour la société.

Elles seront donc *divisibles et proportionnelles*. Quelques criminalistes demandent qu'elles soient *analogues au délit*. Il serait dangereux de vouloir à tout prix leur donner ce caractère : ce serait revenir à la loi du talion, qui semble moins une peine qu'une vengeance. Il faut convenir pourtant que, toutes les fois que la société pourra atteindre le coupable, dans les passions mêmes qui l'ont conduit au crime, l'expiation sera mieux assurée, et les chances de réformation plus grandes.

En dehors de toute théorie, la considération des erreurs où l'homme peut tomber en jugeant les actions et en recherchant leurs auteurs, fait désirer que les peines aient un dernier caractère, celui de *réparables*. Il serait triste de songer que, si la justice humaine frappait malheureusement un innocent, elle n'aurait à offrir comme compensation à la victime de ses erreurs que d'inutiles regrets.

D'après la théorie que nous venons d'exposer, on voit que si le droit de punir ne dérive pas des lois morales de la conscience, c'est pourtant dans la conscience qu'il trouve sa règle. Il en sera même forcément, quoique toujours incomplétement, la satisfaction sous l'empire de lois justes, et alors, dans ses étroites limites, la répression sera une véritable expiation : car les actes réprimés par de telles lois ne sont pas seulement des actes d'hostilité contre la société; ce sont aussi des violations de la justice dont ces lois sont l'expression. Alors le mépris du devoir, toutes les fois qu'il est atteint par la loi, reçoit d'elle la part de souffrance que la raison déclare lui être réservée, et la justice humaine apparaît comme une manifestation anticipée de la justice divine.

Une preuve que la pénalité, tout en ayant pour but direct la défense de la société, revêt ce caractère moral, peut se tirer des conditions que doivent remplir les actes incriminés par une sage législation. Le crime, d'après les codes modernes, a deux éléments : l'intention coupable ou la volonté, et l'acte matériel. Quels que soient les dommages causés par un acte humain à la société tout entière ou à l'un de ses membres, si le juge ne peut saisir dans cet acte la preuve d'une volonté coupable, il n'entraînera aucun châtiment. On plaint, on ne frappe pas l'auteur d'un meurtre involontaire. La folie, en suspendant la volonté, devant nos tribunaux, efface le crime. Nos peines mêmes sont graduées suivant le degré d'intention que les actes supposent. L'entraînement de la passion, sans excuser un crime irréfléchi, le place, dans l'échelle pénale, au-dessous des attentats prémédités. C'est que, sans pouvoir atteindre l'intention en elle-même, c'est en elle seule que la justice humaine fait résider le crime. C'est contre les actes matériels que la société se défend, mais c'est la volonté seule qu'elle punit.

Tel est le but, et tels sont les effets légitimes de la pénalité sociale. Quelles en sont maintenant les limites? Comment agir sur l'homme qui viole la loi, pour arrêter sa volonté coupable et prévenir, par l'exemple de son sort, l'imitation de son crime? Par quelle souffrance personnelle lui faire payer sa dette à la justice, et, s'il se peut, le préparer à un avenir meilleur?

Il est évident que la justice ne peut frapper le coupable que dans son corps et dans son bien-être matériel. Elle doit respecter, même dans l'être déchu, sa nature intelligente et morale. Dépraver pour punir, abrutir pour contenir et désarmer, est un odieux calcul. Ce serait une

honte pour la civilisation qui l'avouerait. Malheureusement, certaines peines ont ces tristes conséquences, contre le gré sans doute des législateurs qui les ont portées ou maintenues. Telles sont celles que nous appelons infamantes et qui condamnent celui qui a failli à persévérer, ou plutôt à marcher toujours en avant dans le crime. L'illustre Beccaria proposait inconsidérément une peine de cette nature, en demandant pour certains crimes l'esclavage perpétuel.

Mais jusqu'à quel point sera-t-il permis à la société d'agir sur le corps du coupable, et à quelles privations peut-elle le condamner? A-t-elle le droit de disposer même de sa vie? La question de la légitimité de la peine de mort est une question épuisée. Elle ne peut arrêter que ceux qui traitent des limites de la pénalité, sans en avoir d'abord reconnu les principes. Rattachée à ceux qui précèdent, la question de la peine de mort se résout d'elle-même. En droit, la société placée vis-à-vis de l'individu qui viole ses lois, dans le cas de légitime défense, peut recourir, contre lui, aux moyens qui peuvent la sauver. S'il est des crimes qui mettent en danger l'existence de la société, et dont le retour fréquent ne puisse être prévenu que par la mort, la société a le droit de ne pas hésiter entre ce sacrifice et sa propre dissolution. Faut-il donc désarmer devant un injuste agresseur, et exposer, pour conserver une vie coupable, le salut de tous? Oui, en droit, la société, compromise par le crime, peut se sauver à tout prix; mais, en fait, l'usage de ce droit terrible est-il toujours également legitime? Il ne l'est qu'autant qu'il est nécessaire. Toutes les fois qu'une peine inférieure à la peine de mort assurera la sécurité publique, la peine de mort ne saurait être justifiée. Alors, en effet, reparaissent tous les droits de l'homme qui vivent encore dans le coupable; alors, au lieu d'un acte de légitime défense ou d'une juste expiation, il ne reste plus qu'une odieuse vengeance, la plus odieuse de toutes, la vengeance de la société contre un individu, de la force contre la faiblesse désarmée. La peine de mort n'étant légitime qu'autant qu'elle est nécessaire, la question de son abolition à une époque donnée n'est plus une question de principe, mais de fait, et c'est moins à la philosophie qu'à la statistique criminelle à la résoudre. La philosophie ne peut que hâter le jour où disparaîtra, avec les crimes qui la réclament, cette affreuse peine dont l'usage nous effraye dans le présent, et dont l'abus rend l'histoire du passé si révoltante.

Mais ce que la philosophie ne saurait trop flétrir, ce sont les cruautés dont on a si longtemps aggravé le dernier supplice. La mort pure et simple doit être le plus haut degré de l'échelle pénale, et la société doit montrer le prix qu'elle attache à la vie de ses membres en considérant toujours le sacrifice de la vie du coupable comme une suffisante expiation. Torturer un homme qui va mourir, le livrer, dans quelque ignoble appareil, à la risée et aux insultes du peuple, prolonger savamment son agonie, c'est la marque d'une société barbare et la cause puissante d'une barbarie plus grande encore. D'ailleurs l'intimidation n'y gagne rien; la cruauté du supplice peut avoir deux effets différents, presque également funestes. Aux âges barbares, il s'établit comme une émulation de férocité entre la société et ses ennemis. Ceux-ci, suivant la remarque de Beccaria et de Bentham, s'enhardissent aux forfaits, et les considérant comme de justes représailles, et se font une triste gloire

le faire à la société plus de mal qu'ils n'en peuvent attendre de ses bourreaux. A une époque de civilisation plus avancée, la trop grande rigueur des lois pénales amène l'impunité. Le juge nose appliquer une peine que l'opinion publique désavoue, et il déclare innocent le coupable que la loi veut trop sévèrement punir. Des exemples fréquents de cette sorte d'impunité se présentent sous l'empire de notre Code pénal : ainsi assimilé à l'assassinat, le crime réel mais moins odieux du duel, a échappé jusqu'à ce jour à toute répression. Peut-on envoyer au même échafaud, ou lier pour toujours au bagne, à la même chaîne, l'homme qui, poussé par une basse cupidité, a frappé son semblable lâchement et dans l'ombre, et celui qui n'a donné la mort qu'en exposant sa vie à des chances égales, pour obéir aux principes d'un faux honneur ? Quelques années de prison et une suspension plus ou moins prolongée des droits civils et politiques, prononcées contre les acteurs du duel et contre ses témoins, empêcheraient à coup sûr plus de duels que la vaine menace d'une peine inapplicable.

Les progrès de la civilisation tendent, en plusieurs manières, à adoucir les peines. L'élévation du bien-être général y contribue autant que la douceur croissante des mœurs. Plus il y a d'aisance dans la vie, de liberté pour l'individu, de sécurité dans les relations sociales, moins il est nécessaire de recourir à d'extraordinaires rigueurs pour maintenir parmi les hommes le respect de la loi. Il suffit d'enlever le coupable, pour un temps plus ou moins long, à son bien-être, ou du moins à cette liberté dont nos mœurs et nos lois nous ont fait à tous un besoin si impérieux et une si douce habitude. Suivant la plupart des criminalistes, la privation temporaire de la liberté, qui est devenue déjà la base du plus grand nombre de nos peines, doit devenir la peine unique des codes modernes. Ils voient dans l'emprisonnement tous les caractères que la raison et l'intérêt de la société réclament. Répressive, susceptible de tous les degrés de rigueur nécessaires à l'intimidation, facilement divisible, cette peine offre de plus grandes ressources pour l'amélioration du coupable. Elle le livre, en effet, à toutes les influences moralisatrices qui peuvent agir sur l'homme, pour le conduire au bien ou l'y ramener : l'instruction, l'habitude du travail et l'action de la religion. Nous ne pouvons discuter ici les essais de réforme pénitentiaire, tentés avec plus ou moins de bonheur, dans le nouveau monde et dans l'ancien ; mais nous rendons hommage aux principes de haute philosophie qui les ont inspirés.

Il serait intéressant, maintenant, de suivre dans l'histoire les progrès des idées philosophiques sur la pénalité et les institutions pénales qu'elles ont amenées. Il nous est impossible de présenter ici ce tableau d'une manière complète. Les lois pénales, les plus importantes de toutes, selon la remarque de Montesquieu, puisqu'elles sont comme le ressort et la condition d'efficacité de toutes les autres, sont longtemps chez tous les peuples, les plus imparfaites, et se mettent les dernières en harmonie avec les progrès de la civilisation. Le plus souvent les peines, réglées par la coutume, n'ont pas été l'objet d'un code spécial, et l'on n'en peut retrouver que de faibles traces dans les monuments des anciennes législations. Chez les peuples anciens, d'ailleurs, le droit de punir, laissé à la société, n'avait pas une sphère aussi étendue que

chez les modernes. Il y avait d'abord la multitude des esclaves, qui, en dehors des lois pénales de l'Etat, tombaient sous l'arbitraire d'une répression autrement redoutable. Le maître, armé du droit de vie et de mort, ne devait compte à aucune autorité humaine de l'usage qu'il en faisait, et ne trouvait de contre-poids à son inhumanité que dans les conseils de son intérêt. Souvent aussi, les actes de l'homme libre échappaient à la répression publique, pour relever sans contrôle de l'autorité paternelle, toute-puissante, absolue. Le chef de famille, à Rome, dispose de sa femme et de ses enfants, comme de ses esclaves; il punit les uns de mort, il condamne l'autre au bannissement, sans que l'Etat, avant l'époque d'Auguste, songe à poursuivre comme crimes publics les actes condamnés au tribunal domestique.

Dans la sphère d'action laissée chez les anciens à la pénalité publique, il serait difficile de reconnaître le développement d'un système régulier. C'est la satisfaction de la conscience que la peine semble d'abord se proposer. Plein d'horreur pour le crime, tantôt le peuple se forme en tribunal, juge et condamne lui-même; tantôt, simple accusateur, il livre le coupable au jugement des anciens. Mais souvent, dans l'un et l'autre cas, il exécute la sentence de ses propres mains. Mille bras se lèvent pour lapider, à la porte de la ville, la femme adultère, et chacun veut contribuer, pour sa part, aux injures ou aux cruels traitements qui conduisent à la mort ou à l'exil son complice. Une chose remarquable dans ces législations primitives, c'est qu'elles n'ont point de peines spéciales pour les plus odieux attentats. La loi se refuse à les supposer possibles. Ainsi, dans la Grèce et dans l'ancienne Rome, le crime du parricide est omis volontairement dans la liste des crimes poursuivis par les lois. S'il se présente, on aura recours, pour le punir, suivant l'horreur qu'il inspire, à des aggravations arbitraires des peines édictées contre d'autres crimes.

Malheureusement, en se chargeant de venger la justice, le peuple obéit souvent à des inspirations de cruauté aussi odieuses que celles qu'il pourrait suivre dans l'aveuglement de sa propre vengeance. Que de fois, sous prétexte de proportionner le châtiment au crime, on a inventé des raffinements de supplice, dont le vrai but était de satisfaire ces tristes instincts de férocité qui, mal comprimés dans notre âme, par la civilisation, se font jour trop souvent pour déshonorer notre histoire! Une preuve que la cruauté dans les supplices ne prend pas tant sa source dans l'horreur du crime que dans les plus mauvais penchants du cœur de l'homme, c'est que l'avidité d'une nation pour les spectacles sanglants que lui donne la justice, croît avec la dépravation générale. Les décemvirs, au moment où, dans Rome, le respect de l'autorité paternelle était encore si général et si puissant, condamnent le parricide à être jeté dans la rivière ou dans la mer, enfermé dans un sac de cuir. Plus tard, cette peine s'aggrave d'accessoires cruels : le coupable, préalablement fouetté jusqu'au sang, est enfermé, dans ce sac de cuir, avec des animaux furieux, un chien, un coq, une vipère et un singe. Mais on ne jouit pas encore du spectacle de son agonie : cette satisfaction sera donnée à la conscience publique sous les empereurs. Le parricide et les auteurs de crimes assimilés par la loi romaine à celui du parricide sont livrés aux bêtes.

Pendant que la législation des maîtres du monde, destinée à exercer sur toutes les législations modernes une si grande influence, recevait sous les empereurs une sanction de plus en plus sanglante, les principales familles des barbares, vainqueurs de Rome, écrivaient leurs lois sous une remarquable inspiration de douceur. On retrouve particulièrement ce caractère dans la loi Salique, qui est le type primitif de plusieurs autres lois barbares, et par laquelle l'élément germain s'est fait place, dans notre droit français, à côté de l'élément romain. « La loi Salique, loin d'être cruelle, dit M. Guizot, porte à la personne et à la liberté des hommes libres, Francs ou Romains, un singulier respect. » Elle réserve la cruauté brutale pour les esclaves et pour les vaincus rebelles. Là, point de châtiments corporels; pour toute sanction de la loi, des peines pécuniaires sous le nom de *compositions*. Le meurtre, comme la plus légère offense, se rachète. Le prix est fixé d'avance, et s'élève légalement, suivant la nation et la qualité du mort, de 45 sous d'or à 600. Aussi la loi Salique est-elle plutôt un tarif qu'un code. On ne peut guère chercher de principes philosophiques sous cette simple et uniforme pénalité. Le *wehrgeld*, ou *widrigeld*, est moins la peine d'une faute qu'une indemnité payée à l'offensé ou à sa famille, et comme la rançon de la vengeance. Quelquefois à cette indemnité s'ajoutait, sous le nom de *fred*, une véritable amende, qui, payée au roi ou au magistrat, ressemble davantage à une expiation réclamée au nom de la société contre la violation de ses lois.

Mais bientôt l'Europe barbare se pénétra de l'esprit des institutions romaines. Les peines corporelles s'ajoutent aux peines pécuniaires ou les remplacent. Il est à remarquer que la cruauté des supplices envahit d'autant plus promptement les codes des peuples, qu'ils se livrent plus facilement à l'influence de Rome. Les lois Salique et Ripuaire résistent; mais les lois des Bourguignons et des Wisigoths, plus fidèlement calquées sur les lois romaines, arrivent vite à une sévérité outrée. Le code des Wisigoths, que rédigèrent leurs évêques, façonnés depuis longtemps à l'esprit romain, prend un caractère de sombre persécution. Nous concevons volontiers que le droit ecclésiastique, tel que le christianisme l'inspira d'abord, était supérieur au droit barbare qu'éloigné du droit pénal romain; mais, malgré quelques éloquentes protestations, ce ne sont pas les principes chrétiens, mais les plus mauvaises traditions romaines que les évêques firent passer dans les institutions des peuples barbares. « Nous devons au code des Wisigoths, dit Montesquieu, toutes les maximes, tous les principes et toutes les vues de l'inquisition d'aujourd'hui; et les moines n'ont fait que copier, contre les juifs, des lois faites autrefois par les évêques. » (*Esprit des lois*, liv. XXVIII, c. 1.)

Pendant tout le moyen âge il n'y a pas, à proprement parler, de législation pénale : le châtiment des crimes est réglé par la coutume de chaque province. Mais presque toutes les coutumes ont cela de commun, qu'elles autorisent de préférence, pour la plupart des crimes, les supplices les plus atroces. Le nombre et la variété des instruments et des genres de tortures effrayent l'imagination. Pour le simple homicide, sans préméditation ni guet-apens, le droit ancien, en France, porte partout la mort, avec gradation dans les supplices. Que sera-ce

donc pour le meurtre prémédité, pour l'empoisonnement, pour l'assassinat? que sera-ce pour un parricide? Pour ce dernier crime, le coupable, conduit au lieu de l'exécution dans un appareil humiliant, était contraint de faire amende honorable, puis il était rompu vif; son corps était brûlé, et ses cendres jetées au vent. On sait quels châtiments ignominieux, bizarres et cruels, punissaient l'adultère. Souvent la vengeance sociale s'acharnait sur le cadavre du coupable. Il était traîné sur une claie, pendu par les pieds, enfin jeté aux bêtes, sans sépulture. Nous ne dirons rien des raffinements par lesquels cette justice, ordinairement si cruelle, se surpassait elle-même quand il s'agissait de punir les attentats, vrais ou supposés, contre l'Eglise ou contre la majesté royale.

Un des vices de la pénalité, au moyen âge, était d'étendre le châtiment à toute la famille des coupables. Une peine spéciale avait inévitablement cet effet, la confiscation. Introduite dans la législation romaine à l'époque sinistre des proscriptions, reniée par Trajan, Antonin et Marc Aurèle, mais imprudemment exploitée par la cupidité des mauvais empereurs, la confiscation s'établit en France sous les rois de la première race. Dans quelques provinces, elle est la peine arbitraire des crimes les plus divers; dans toutes, elle suit la condamnation à mort ou à une peine emportant mort civile, en vertu de l'axiome du droit coutumier : « Qui confisque le corps, confisque les biens. » Un établissement de Saint-Louis la porta contre le suicide. Jamais, comme peine accessoire, elle ne dispensait le condamné des horreurs du dernier supplice.

Quelques-unes des peines les plus révoltantes du moyen âge disparaissent au xvie siècle. On revient, sur plusieurs points, à la loi romaine, et ce retour est un bienfait, tant les traditions de la jurisprudence impériale, qui avaient entraîné le monde barbare dans les voies d'une répression sanglante, avaient été elles-mêmes dépassées! Le système pénal ne subit pourtant point dès lors une réforme profonde; et au milieu du xviiie siècle s'élève, au nom de la philosophie, un immense concert de protestations contre les horribles abus encore en vigueur dans toute l'Europe. J.-J. Rousseau, Beccaria, Voltaire, Antoine Servan, Mably, Bentham et tant d'autres recherchent les bases du droit de punir, lui fixent des limites, et leur raison éloquente venge l'humanité outragée. Comme toutes les autres colonnes du vieil édifice social, les institutions pénales s'ébranlent et sont près de crouler. Il ne faudra qu'un souffle de la révolution pour les jeter par terre.

En effet, 1789 efface d'un trait de plume ces cruautés et ces injustices, et abolit, avec la confiscation, les tortures, la roue, les mutilations qui précèdent la mort. L'Assemblée constituante, par le Code pénal de 1791, s'efforce d'asseoir la sanction des lois sur des bases rationnelles. Elle maintient avec douleur la peine de mort, qu'elle croit encore nécessaire à la sécurité publique; mais, sans l'aggraver jamais, elle en fait le plus haut degré de l'échelle pénale, et la réserve aux plus odieux forfaits. Elle abolit les peines perpétuelles, ou, du moins, elle n'en admet qu'une, la déportation, qui n'enlève pas au condamné l'espérance d'un meilleur avenir, s'il s'en veut rendre digne. Elle limite à vingt ans les travaux forcés, et ce maximum est la peine de l'homicide

sans préméditation. Enfin elle décrète, sous le nom de ıprisonnement cellulaire, tel qu'il s'est établi plus tard à ıie.

tempête révolutionnaire emporta bientôt la Constituante et s. Son système de peines ne put passer dans les institutions et un nouveau Code pénal fut donné en 1810. Ce code, ré- .ant par des esprits éminents, fut loin d'être en harmonie sprit nouveau de raison et de justice dont doivent s'inspirer lois qui tendent à durer. Trop préoccupé de l'intimidation, il s fréquente l'application de la peine de mort, et l'aggrava de ıour le parricide d'une barbare mutilation. Il rendit la per- x travaux forcés et à la détention. Par la dénomination même ié de ses peines, il attacha au châtiment l'infamie, qui ne doit qu'au crime; par l'exposition, le carcan, la marque, l'abus ·illance, il imprimait au condamné une flétrissure ineffaçable, uiconque avait une fois failli à devenir l'ennemi irréconciliable té. Une réprobation universelle poursuivit cette loi sans en- e jury, souvent, aimait mieux absoudre un coupable que de une pénalité si rigoureuse. A plusieurs reprises, les chambres tervenir pour adoucir les articles les plus sévères. Enfin, eut lieu une révision générale; mais la réforme se réduisit à ent de presque toutes les peines. On ne changea pas de la loi ne s'inspira pas de principes meilleurs. On ne s'était sé de faire un code nouveau, mais de rendre moins intolé- ien code. Le fait le plus grave de la législation de 1832 est tion des circonstances atténuantes laissée au jury, et, par aissement facultatif de la peine. Le législateur semble abdi- 'est maintenant le juge du fait qui est l'arbitre de la ré-

les nombreux remaniements du Code de 1810, on peut dire d toujours une véritable réforme, ou plutôt notre Code pénal à faire. Espérons que les législateurs qui le donneront à la nspirés à la fois par la prudence et par une généreuse philo- uront, en défendant efficacement la société contre les atten- compromettent, se souvenir de l'être moral dans le coupable, ıager les moyens de revenir au bien.

e pouvons citer ici tous les ouvrages qui nous ont servi de ns cet article; nous indiquerons seulement : Beccaria, *des 'es Peines.* — Voltaire, *Commentaire du Traité de Beccaria.* e Servan, *Discours sur l'administration de la justice crimi-* Mably, *Principes des lois.* — Montesquieu, *Esprit des lois.* Rousseau, *Contrat social.* — Bentham, *Théorie des peines.* Pastoret, *Des lois générales* et *Histoire de la législation.* — Livingston, *Report on the plan of a penal code.* — Rossi, *Traité enal.* — Chauveau Adolphe et Faustin Hélie, *Théorie du Code* Locré, *Procès-verbaux du conseil d'Etat,* t. XXIX; — *Mo- iversel,* rapports, projets de lois et discussions dans les deux législatives.

s ces sources modernes nous ajouterons le onzième livre des laton, qui contient tout un système de droit pénal fondé sur

ce principe : « Aucune peine infligée dans l'esprit de la loi n'a pour but le mal de celui qui la souffre ; mais son effet est de le rendre ou meilleur ou moins méchant. » Non content d'avoir le premier exprimé cette idée, qui semble être le dernier terme des progrès de la pénalité, Platon veut aussi que les peines soient proportionnées, non-seulement aux délits pris en eux-mêmes, mais encore à l'intention avec laquelle ils ont été commis, et que dans aucun cas elles ne puissent s'étendre au delà de la personne du coupable. Il blâme avec la plus grande énergie la confiscation des biens et la honte infligée par les préjugés publics à la famille d'un homme que la justice a frappé. G. V.

PENCHANTS. L'âme humaine, dans la vie présente, est en communication avec deux mondes opposés qui l'attirent simultanément. D'une part, elle aspire à l'infini qui seul contient sa destinée ; de l'autre elle tient à la terre qui est son champ d'épreuve, elle porte en elle, et pour la vie entière, des dispositions à aimer et à rechercher certains objets d'ordre inférieur. Ces dispositions naturelles sont nos penchants.

Les penchants ne sont pas ces appétits qu'a décrits l'école écossaise. L'appétit, né du corps et relatif au corps, n'a rien que de sensuel. Les penchants viennent la plupart du cœur et appartiennent à la vie morale. D'ailleurs, les appétits, excités et assouvis tour à tour, intermittents et périodiques de leur nature, représentent mal l'action plus égale, plus lente, mais continue de nos penchants.

D'un autre côté, les penchants peuvent devenir des passions, mais les passions ne sont pas les penchants. Nulle de nos passions ne date de notre naissance, toutes s'allument et s'éteignent au courant de la vie, tandis que nos penchants sont primitifs, et l'on pourrait dire que, dès le premier jour, notre nature est inclinée du côté où, sans l'action décisive de la volonté, se porterait la vie tout entière. Vives et impétueuses, ces passions nous précipitent et nous entraînent, souvent même elles nous brisent. Les penchants nous font mollement descendre une pente douce et facile au bout de laquelle nous nous endormons dans la volupté, quelquefois dans l'infamie.

C'est une vérité reconnue, que les hommes diffèrent par leurs penchants. Cette différence, qui en produit tant d'autres, n'est-elle que de degré, ou implique-t-elle que chaque homme n'a qu'un certain nombre des penchants de la nature humaine, dont la somme serait dans l'espèce entière ? Nous ne le pensons pas. A notre avis, la nature humaine est complète en chaque individu. Le penchant le plus décidé à l'indifférence, à la crédulité, ne produit ni une crédulité ni une indifférence perpétuelle, ni même une prédominance continue de l'un ou de l'autre de ces penchants. Oubliez ces caractères idéaux que l'artiste expose sur la scène, consultez l'expérience : l'indifférent se passionne, l'esprit crédule a douté peut-être de l'évidence ; tel ami de la nouveauté se dément un jour en faveur d'un vieil abus. Dans une même âme, il y a donc place pour des penchants contraires, et l'on peut dire que l'histoire bien faite d'un seul homme serait en abrégé l'histoire entière de l'humanité.

Non-seulement tous les penchants humains sont en chacun de nous,

mais il n'en pouvait être autrement. Examinez attentivement la nature des choses, et vous verrez qu'il n'est pas un seul de nos penchants qui, sagement dirigé, ne donne de bons résultats et n'absolve la Providence qui l'a mis en nous. Que de découvertes nées du penchant aux hypothèses! Que d'abus s'enracinaient sans le penchant à innover! Que d'âmes enlevées au matérialisme par le besoin de merveilleux! Même le penchant à détruire a, dans la vie humaine, son rôle et ses applications légitimes.

Il en est de nos penchants comme de la sensibilité tout entière. Il s'agit de les diriger non de les abolir; mais tout est perdu si nous ne les dirigeons pas. Dans Platon, le guide de l'âme, la raison, fait sentir au mauvais coursier, c'est-à-dire aux appétits et aux penchants grossiers, le frein dont il dispose; il meurtrit au besoin sa bouche insolente et le dompte par la douleur. Sans cette rigueur salutaire, l'animal fougueux s'emporterait à l'aventure et précipiterait au fond des abîmes le char avec son guide. L'expérience parle ici plus haut que Platon. Pour expliquer tout ce qu'une vie d'homme peut contenir d'erreurs et de crimes, il suffit que l'on puisse dire : Il a suivi ses penchants. C'est qu'en effet il n'est pas d'extrémité à laquelle ils ne conduisent. Aveugles et tyranniques de leur nature, essayant de se faire le centre de la personne et de la conquérir à leur profit, ils grandissent et se fortifient de chacune de nos faiblesses, entament et détruisent par degrés notre liberté, et nous réduisent avec le temps à cet état machinal dans lequel périssent toute énergie, toute dignité personnelles, tout sentiment comme tout amour du bien, et jusqu'au désir même d'un état meilleur. Alors, la pire moitié de l'homme continue de vivre, l'être moral est mort.

Que dire maintenant de certains phrénologues, pour qui les circonvolutions de la masse encéphalique, siéges et organes de nos penchants, sont la suprême raison de toute la conduite humaine? Oracles infaillibles qui ne s'exposent pas à prédire l'avenir; mais qui absolvent après coup, comme autant de victimes d'une fatalité invincible, les assassins et les parricides! On trouvera ailleurs (*voyez* GALL), ce qu'il faut penser des hypothèses phrénologiques; contentons-nous de rappeler ici que nul penchant primitif n'est invincible, que tout homme naît libre, et que si la liberté périt, cela n'arrive qu'en punition de honteux excès, et comme à la suite d'une abdication volontaire. Au début de tous les criminels que trouve-t-on? Un première faiblesse, un funeste engagement que l'on pouvait éviter et qui a tout perdu. Socrate, le plus vertueux des hommes, était né avec les penchants les plus vicieux, et lorsque, chaque jour, au sortir d'une expiation salutaire, quelqu'une de ces victimes de la fatalité se réhabilite par une conduite honorable, ne dément-elle pas la théorie qui l'absout, et ne prouve-t-elle pas qu'une volonté énergique triomphe des penchants les plus impérieux? Lorsqu'au nom d'une science chimérique on ébranle tous les principes, lorsqu'on avilit l'homme jusqu'à n'en faire qu'une machine à ressorts, lorsqu'on met à la merci du premier scélérat l'ordre moral et la société, lorsqu'on outrage la Providence, en lui renvoyant la responsabilité qui pèse sur les malfaiteurs; il est bon de protester au nom d'une saine philosophie, et de montrer

que tant d'institution et de croyances sacrées reposent sur la base solide de l'expérience et de la raison.

Nous l'avouerons pourtant, ce fatalisme phrénologique nous semble moins révoltant qu'une autre doctrine contemporaine, celle de la légitimité absolue de tous nos penchants : « La morale est un piége, dit Charles Fourier, suivez l'attrait du plaisir, obéissez au penchant qui vous mène, le devoir vient des hommes, nos penchants viennent de Dieu. » C'en est donc fait de la raison et de la liberté qui, de par le fondateur du phalanstère, ont cessé d'être divines. Voilà donc l'homme livré en esclave à ses penchants mobiles. Plus de prescriptions gênantes, plus de morale, plus de lois. On assure qu'il naîtra de cette heureuse réforme, des résultats incroyables, une abondance universelle, un bonheur parfait. La seule chose qui nous soit démontrée, c'est qu'on met chaque homme aux prises avec ses semblables, qu'on nous dépouille de nos facultés naturelles, sous prétexte de nous ramener à la nature, qu'on fait une brute de ce que Dieu avait fait un homme. Rien de plus connu que cette morale phalanstérienne : voilà plus de vingt-deux siècles qu'Aristippe, le courtisan décrié des tyrans de Sicile, l'annonçait à la Grèce païenne qui la répudia. *Voyez* CYRÉNAIQUES.

On trouvera dans les ouvrages de Platon, et principalement dans *le Phèdre* et dans *la République*, des vues profondes sur la nature de nos penchants, et sur leurs rapports avec nos facultés intellectuelles et morales. Les Ecossais ont connu les penchants, sans les énumérer, sans les classer. Les médecins de l'école phrénologique en ont donné des classifications arbitraires ou hypothétiques, qui sont à refaire en grande partie. D. H.

PENSÉE. La pensée (*cogitatio*) est, comme son nom latin l'indique, le mouvement intérieur de l'intelligence, l'évolution qu'elle accomplit sur elle-même en l'absence, mais sous l'influence, des objets de ses perceptions. Ouvrir les yeux et s'apercevoir que le soleil brille ou que la neige est blanche, ce n'est pas penser. L'animal voit ces choses et ne pense pas. Tel homme a beaucoup vu et fort peu pensé. C'est même un des effets de la vie sensible d'ôter à la pensée de son énergie, comme c'est le propre de la pensée d'amoindrir et de suspendre la vie des sens. Archimède, enfoncé dans des combinaisons mathématiques, ne s'aperçoit pas que Syracuse est au pillage. L'âme emportée par le courant de la vie extérieure devient lente à se replier sur elle-même, comme l'âme occupée d'elle-même reste sourde aux sollicitations du monde extérieur.

Il en est de même du monde intelligible. D'abord, c'est un fait que nulle part la pensée n'est plus à l'aise que dans la région des idées pures. Elle s'y complaît, elle y aspire sans cesse ; c'est là son élément naturel, parce que là est la suprême raison des choses. Mais que l'intelligence au lieu de s'exercer sur les idées absolues et nécessaires, entre ou croie entrer en communication directe avec leurs objets, c'est-à-dire avec l'infini, l'infini l'accable et la ravit à elle-même, le mouvement intérieur s'arrête, et la pensée n'existe plus. Qu'on y songe, l'absorption de l'intelligence dans l'infini ce n'est pas la pensée, c'est l'extase, et l'extase est l'abolition momentanée de toute activité.

Maintenant la pensée, cette agitation intérieure de l'esprit, a lieu de deux façons : ou bien, livrée à elle-même, sans autre appui que les rapports accidentels des idées, l'intelligence se laisse aller de l'une à l'autre, et parcourt, portée par la passion, l'une de ces chaînes dorées par où la rêverie ne manque jamais d'aboutir au pays des chimères; ou bien, sous la direction de la volonté et fidèle à ses ordres, elle suit les relations essentielles des choses, s'élève de l'effet à la cause, descend du principe à la conséquence, et parvient péniblement à un résultat utile.

Simple écho de l'extérieur ou emploi réfléchi des forces de l'intelligence, la pensée, dans tous les cas, est impossible sans la conscience. Comment penser sans le savoir, sans s'avouer que l'on pense, sans s'attribuer à soi-même sa propre pensée? Donc, toutes les fois que la conscience est interrompue, la pensée s'arrête. Nous l'avons déjà vu, elle s'arrête dans l'extase, elle s'arrête encore dans le sommeil profond et sans rêves, dans la folie, dans l'idiotisme, dans l'évanouissement, dans la léthargie, tous états d'où la conscience est manifestement absente. Bien plus, durant la première enfance, tant que prédomine la vie animale, la conscience est à peine née, l'intelligence sommeille et la pensée n'existe pas. La pensée a donc ses intermittences comme le corps a ses défaillances et ses moments de repos.

Selon Descartes et son école, la pensée est l'essence de l'âme, et, par conséquent, l'âme pense toujours. Semblable au dieu d'Aristote, qui est la pensée éternelle qui se pense elle-même, l'âme est inséparable de la pensée; ne plus penser, pour elle, ce serait ne plus être. Mais cessons-nous d'être dans l'évanouissement et dans la léthargie, et n'existions-nous pas dans le ventre de nos mères? Descartes répond qu'il n'est pas prouvé que nous ne pensions pas dans la léthargie, que nous n'ayons pas pensé dans le ventre de nos mères. Mais il nous semble que ce serait aux cartésiens, qui affirment la continuité de la pensée, à prouver qu'elle est en effet continue. Qu'ils essayent d'administrer cette preuve, et, par les mêmes arguments on démontrera que la plante sent la séve qui monte, et la pierre la main qui l'a lancée. Rappelons ici que Descartes a un système étroitement lié à la doctrine de la continuité de la pensée, et que ce système, déjà réfuté dans ce recueil (*voyez* DESCARTES, AME), accuse le vice du principe sur lequel il est fondé.

Un autre abus qu'a commis l'école cartésienne, en partant du même principe, ç'a été d'étendre outre mesure le sens du mot *pensée*. Dans Descartes, tous nos désirs, toutes nos passions, toutes nos volontés, en un mot tous les phénomènes psychologiques ne sont que des modifications et des transformations de la pensée. Il peut être vrai que la pensée soit impliquée dans chacun de ces phénomènes; mais ce qui est incontestable, c'est que penser, vouloir et sentir ne sont pas du tout la même chose, et qu'en psychologie de telles confusions sont toujours dangereuses. Celle dont il s'agit a été fatale au cartésianisme. Ce n'est pas le lieu de l'exposer ici. Mais après Descartes, qui a dit : « Sentir et vouloir, c'est penser, » est venu Condillac, qui a dit : « Penser et vouloir, c'est sentir ; » et la doctrine des transformations de la pensée a précédé, sinon produit, celle des transformations de la sensation, der-

nier mot du sensualisme. Ce n'est donc pas sans surprise que nous voyons Laromiguière en revenir, même après Condillac, à la terminologie cartésienne, et comprendre sous le nom de *pensée* l'ensemble de nos facultés sensibles, intellectuelles et morales. Quand on ne professe pas ce principe, que la pensée est l'essence de l'âme, quel profit la philosophie peut-elle trouver à effacer les distinctions les plus claires, et à ôter aux mots de la langue leur sens légitime?

Il faudrait maintenant décrire ici les formes diverses que revêt la pensée. Ces formes s'appellent *souvenir, induction, imagination, abstraction, généralisation, jugement, raisonnement.* Nous renvoyons à chacun de ces mots.

On consultera aussi avec profit les articles Idée, Intelligence, Ame, Conscience. D. H.

PERCEPTION. *Voyez* Sens.

PERFECTIBILITÉ. *Voyez* Destinée humaine.

PERFECTION. Etre parfait, c'est ne manquer de rien. Telle est la signification la plus générale de ce mot. Mais il y a deux sortes de perfection : l'une est relative, l'autre est absolue.

L'être doué de la perfection relative réunit en lui toutes les qualités de son espèce et les possède au plus haut degré possible. Platon imagine un juste qui surpasse en justice Aristide et Socrate; Cicéron trace le portrait d'un orateur plus accompli que Démosthène et que lui-même. L'orateur de Cicéron est le parfait orateur; le juste de Platon est le juste parfait. Sous un autre nom, qu'est-ce que cette perfection? L'idéal d'un genre. Or, cet idéal n'implique qu'une perfection relative, autrement dit, une perfection bornée, qui équivaut à l'absence de la vraie perfection.

Voulez-vous trouver la perfection véritable? Laissez de côté l'imagination avec ses combinaisons laborieuses, élevez-vous au-dessus de l'homme et du monde; ou plutôt, sans sortir de vous-même, examinez ce que la raison vous révèle à propos de chacune de vos perceptions. La conscience vous affirme votre existence fugitive et empruntée; aussitôt, la raison vous révèle l'être absolu et éternel. La conscience vous apprend que vous êtes cause, cause limitée, c'est-à-dire effet et cause tout ensemble; la raison vous élève jusqu'à la cause première et toute-puissante qui vous a produit et qui a produit toutes choses. Il en est de même de l'intelligence infinie, de la beauté infinie, de la justice infinie. Maintenant, accumulez en un seul être ces suprêmes attributs dont la nature humaine vous a suggéré l'idée, est-ce là l'être absolument parfait? Ce serait se tromper que de le croire. Ajoutez à tout ce qui précède, non des milliers d'attributs (cela serait insuffisant), non pas même des milliers d'attributs infinis, mais, ce qui accable la raison contrainte de l'avouer, une infinité d'attributs infinis, voilà l'être à qui rien ne manque, voilà l'être absolument parfait.

Cet être parfait, qu'est-il, sinon Dieu selon sa vraie nature, le dieu de Platon et d'Aristote, le dieu de Descartes et de la philosophie du XIXe siècle? Tout embarrassée dans les liens de la matière, l'antiquité

païenne, en cherchant Dieu, s'est arrêtée à la perfection relative. Au lieu de s'élever à l'infini qui exclut toute multiplicité, au lieu de trouver le vrai Dieu, elle a trouvé des dieux à forme humaine, assemblage grossier de toutes les vertus comme de tous les vices de l'humanité. Au contraire, au début de la philosophie moderne, Descartes appelle Dieu de son vrai nom, l'être parfait, et c'est sur l'idée de l'absolue perfection qu'il fonde ses plus belles preuves de l'existence divine.

Pour les autres questions relatives à cette matière, consultez, dans ce Dictionnaire, les articles IDÉAL et INFINI. D. H.

PÉRIANDRE, tyran de Corinthe et fils de Cypselus, succéda à son père dans l'exercice du pouvoir absolu, en 585, selon quelques chronologistes, et selon quelques autres en 533 avant notre ère. On voit difficilement pourquoi il est compté parmi les sept sages de la Grèce, si ce n'est à cause de la protection qu'il a accordée aux arts et aux sciences : car rien n'est plus éloigné de la sagesse que sa conduite et ses maximes. A part les premières années qui suivirent son avénement au trône, et pendant lesquelles il gouverna avec assez de justice et de modération, son règne ne nous offre qu'un tissu de crimes et d'horreurs. Ayant reçu, dit-on, de Thrasybule, tyran de Milet, le même conseil que Tarquin donna à son fils, et sous une forme tout à fait semblable, il se défit par l'exil ou par la mort des citoyens les plus considérables de Corinthe. Dans une autre occasion il dépouille de leurs bijoux et de leurs ornements les femmes de ses sujets pour s'acquitter du vœu qu'il avait fait d'élever à Jupiter une statue d'or. Il avait épousé une femme qu'il adorait, et fille d'un roi comme lui; il la tue d'un coup de pied dans un accès de colère, puis il chasse de son palais son fils indigné du meurtre de sa mère, et défend, sous les peines les plus sévères, qu'on lui offre un asile. Non content d'étendre sa colère sur le fils de sa victime et le sien, il poursuit aussi le père, il chasse Proclès du trône d'Epidaure. Ce fils, objet de ses persécutions, ayant trouvé la mort dans l'île de Corcyre, au lieu de l'hospitalité qu'il y cherchait, Périandre se vengea d'une manière atroce, sur cette malheureuse île, d'un crime qu'il avait en quelque sorte encouragé. Enfin, après quarante-huit ans de règne (Aristote, *Politiques*, liv. v, c. 12) et parvenu à un âge très-avancé, il périt, à ce qu'assure Diogène Laërce, dans un guet-apens qu'il avait dressé contre un de ses ennemis. Les maximes de ce prétendu sage ne valent pas mieux que ses actions. Il disait que la prudence ne se découvre pas moins dans la prospérité que dans le malheur. Il pensait qu'on ne doit pas se faire scrupule de manquer à sa parole quand on a promis quelque chose de contraire à ses intérêts. Quelqu'un lui ayant demandé pourquoi il n'abdiquait pas la tyrannie : C'est, répondit-il, parce qu'il est moins dangereux de la garder. On lui attribue un recueil de deux mille sentences dont le temps n'a rien épargné. Quant aux deux lettres que Diogène Laërce nous a conservées sous son nom, elles sont évidemment apocryphes.

On peut consulter sur Périandre, outre les passages de Diogène Laërce que nous avons cités, la *Chronologie d'Hérodote* de Larcher, dans la 2e édition de sa traduction d'Hérodote, et les *Recherches sur*

les années de Périandre, par La Nauze, dans le t. XIV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. X.

PÉRION (Joachim), né à Cormery, en Touraine, fit profession, en 1517, de suivre la règle de saint Benoît. Il vint ensuite à Paris achever ses études, et devint bientôt très-habile dans l'interprétation des écritures et des archives de la philosophie grecque. Hilarion de Coste prétend qu'il obtint le titre de professeur royal pour la philosophie grecque dans l'université de Paris; mais, suivant le P. Niceron, c'est une qualité qu'il n'a jamais eue. De Thou enregistre sa mort à l'année 1559.

Ce qui n'est pas contesté, c'est que J. Périon jouissait d'une grande faveur dans l'université de Paris au moment où elle fut troublée par les nouveautés de Ramus. Il s'agissait de défendre l'autorité d'Aristote, compromise, d'un côté, par les excès de quelques-uns de ses partisans, et, de l'autre côté, par les déclamations de ses adversaires, l'inventeur et les prôneurs de la nouvelle dialectique. Périon fut chargé de répondre aux uns et aux autres, et de rétablir le bon ordre dans l'université, c'est-à-dire de réconcilier les esprits avec les traditions péripatéticiennes. Il s'acquitta de cette mission difficile avec autant de succès que de zèle. Puisqu'il ne nous est pas permis d'aborder ici les détails de cette controverse, nous nous efforcerons, du moins, de dresser un catalogue à peu près exact des ouvrages que Joachim Périon publia pour la défense d'Aristote. Les principaux de ces ouvrages, ceux qu'on peut considérer comme les manifestes de notre docteur sont : *Pro Aristotele contra Ramum oratio ad cardinalem Bellaium*, in-8°, Paris, 1543; — *Pro Ciceronis Oratore contra Petrum Ramum oratio*, in-8°, Paris, 1547 ; — *De dialectica libri tres*, in-8°, Paris, Tiletan, 1544. C'est dans ce dernier traité qu'il attaque en règle la doctrine de Pierre Ramus. On en connaît un abrégé : *Epitome Dialecticæ J. Perionii a Cœlio Secundo Curione artificiose collecta*, in-8°, Bâle, Oporinus, 1551. Une des prétentions de Ramus était de faciliter, par une méthode plus simple et plus claire, l'étude de la logique, et il reprochait, à bon droit, aux interprètes d'Aristote, un langage obscur, hérissé de mots barbares. Périon crut devoir rendre l'étude d'Aristote plus attrayante au moyen de traductions nouvelles, et comme il s'exprimait d'une manière très-remarquable dans la langue de Cicéron, il entreprit de donner à la phrase courte et nerveuse du philosophe grec l'ampleur et l'harmonie de la diction latine. Nous donnerons le titre et la date de ces traductions ; elles furent tellement goûtées au XVIe siècle, qu'on les réimprima souvent : aussi nous épargnera-t-on de rechercher curieusement toutes les éditions qui en ont été faites. Les premiers travaux de Périon eurent pour objet la morale d'Aristote : il traduisit vers le même temps les deux traités qu'on appelait alors la *Petite* et la *Grande Morale*. Il nous suffira de citer : *Aristotelis de Moribus, quæ Ethica nominantur*, in-4°, Paris, 1540; in-8°, Bâle, 1542; in-4°, Paris, 1548. Ensuite il s'occupa de la *Politique : Aristotelis de Republica, qui Politicorum dicuntur libri VIII*, in-8°, Paris, Tiletan, 1543; in-8°, Bâle, 1549. A la suite de cette traduction se placent deux opuscules qui ne sont pas sans quelque intérêt : *Quid non conveniat inter*

L. Strebæum et J. Perionium in interpretatione Politicorum Aristotelis, in-4°, Paris, 1543; — *Joachimi Perionii Oratio in Lod. Strebæum qua ejus calumniis et convitiis respondit*, in-4°, Paris, 1551. Après la *Morale* d'Aristote, Périon entreprit de traduire les principaux traités qui composent l'*Organon : Porphyrii institutiones quinque vocum* ; — *Aristotelis Categoriarum liber unus et de Interpretatione liber*, etc., in-8°, Bâle, 1543. C'était un travail incomplet : il y eut des éditions nombreuses : nous désignerons celles de Paris, in-4°, Buon, 1564; de Paris, Jean de Bordeaux, in-4°, 1578; de Paris, Denis Dupré, in-4°, 1536; de Paris, J. Dupuis, in-4°, 1590. Il prit ensuite la *Physique : Aristotelis de Natura libri VIII*, in-4°, Paris, 1550, 1552, 1556, 1557, 1586; — *De ortu et interitu libri II*, in-4°, Bâle, 1553; in-4°, Paris, 1555, 1577; — *Aristotelis de Cœlo, Meteorologicorum, de Anima, Parva Naturalia*, in-8°, Cologne, 1568; in-4°, Paris, 1577. Il y avait eu déjà des éditions antérieures des divers traités qui composent ce dernier recueil. Enfin, il traduisit encore la *Métaphysique* et les *Topiques* d'Aristote : *Metaphysicorum libri*, in-4°, Paris, 1558, 1568; — *Topicorum libri VIII*, in-4°, Paris, 1559, 1564. Il faut reconnaître dans les traductions de Périon le mérite d'une latinité presque irréprochable; mais il faut, d'autre part, accorder aux critiques qu'elles sont plus élégantes qu'exactes. La recherche de l'élégance, tel était le système pratiqué et recommandé par le nouveau traducteur d'Aristote.

Nous n'aurions pas bientôt achevé cette notice, si nous avions à citer tous les ouvrages publiés par Joachim Périon. Ce fut un des écrivains les plus laborieux et les plus féconds du XVIe siècle. Il ne s'occupa pas seulement d'Aristote, mais de Platon, d'Aratus, des Pères grecs, et prit, en outre, une part très-activite à la controverse théologique. Le plus célèbre de ses traités contre les protestants a pour titre : *Topicorum theologicorum libri II*, in-8°, Paris, Richard, 1549; in-8°, Cologne, Birckmann, 1559. C'est une apologie des dogmes catholiques contre les calvinistes, présentée sous une forme qui n'a rien de scolastique. B. H.

PÉRIPATÉTICIENS, PHILOSOPHIE PÉRIPATÉTICIENNE. *Voyez* ARISTOTE et SCOLASTIQUE.

PERNUMIA (Jean-Paul), né à Padoue, médecin et philosophe, a laissé plusieurs ouvrages dont un seul doit nous occuper : *Joannis Pauli Pernumia philosophia naturalis ordine definitivo tradita, quod a nullo hactenus factum est*, in-f°, Padoue, Galignano de Karera, 1570. Quelle est cette nouvelle manière d'enseigner la philosophie naturelle? La méthode pratiquée par Jean-Paul Pernumia consiste à formuler d'abord les définitions les plus générales, ensuite les définitions qui en dérivent, et à procéder dans cet ordre, de conclusion en conclusion, jusqu'au terme de l'examen des questions naturelles. Notre docteur n'a pas, assurément, inventé cette méthode; mais il faut lui savoir gré de l'avoir appliquée le premier à la recherche et à la détermination des lois qui régissent ce qu'on appelle le monde physique. Aristote n'avait laissé sur la physique que des traités séparés. Après les commentateurs anciens et nouveaux d'Aristote, qui avaient scrupuleusement

suivi la trace du maître, les libres docteurs de la Renaissance avaient publié de nombreuses dissertations sur les problèmes qui avaient été le plus vivement controversés durant le moyen âge; mais personne ne s'était inquiété de rédiger un cours de philosophie naturelle : il y avait donc quelque nouveauté dans l'entreprise de Jean-Paul Pernumia. Ajoutons qu'il ne l'a pas trop mal conduite. Son style n'est pas toujours clair; sa pensée s'arrête souvent à la surface des choses : il y a, néanmoins, de très-bonnes parties dans son livre, et nous avons lieu de croire que les professeurs du XVI[e] siècle ne l'ont pas consulté sans profit. Pernumia appartient à la secte réaliste. Bien qu'il invoque souvent l'autorité de saint Thomas, il réalise beaucoup plus d'abstractions que le chef de l'école dominicaine; il proteste, toutefois, et avec assez de vigueur, contre l'intempérance dogmatique de Duns-Scot. Ce qu'il reproche le plus vivement à ce docteur, c'est d'avoir mis au nombre des substances, au nombre des choses réellement douées de l'existence, la matière prise en soi, la matière séparée de la forme. Il y a donc quelque modération dans son réalisme. B. H.

FIN DU QUATRIÈME VOLUME.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

En attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin de ce dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms des personnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

A. B. . . . . Bertereau, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.

A. C. . . . . Cournot, inspecteur général de l'Université.

A...d. . . . Artaud, inspecteur général de l'Université.

B. H. . . . . Hauréau, conservateur de la Bibliothèque nationale.

B. S.-H. . . Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, professeur de philosophie au collége de France.

C. B. . . . . . Bénard, professeur de philosophie au lycée Bonaparte.

C. Bs. . . . . Bartholmess, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

C. M. . . . . Mallet, inspecteur de l'Académie de Paris.

D. H. . . . . Henne, professeur de philosophie au lycée d'Orléans.

E. B. . . . . Bersot, professeur de philosophie au lycée de Versailles.

E. E. . . . . Egger, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris.

E. N. . . . . Naville, ancien professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Genève.

Em. S. . . . Saisset, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

F. B. . . . . Bouillier, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

J. R. . . . . Riaux, professeur de philosophie au lycée Charlemagne.

G. P. . . . . Pauthier, orientaliste.

G. V. . . . . Vapereau, professeur de philosophie au lycée de Tours.

H. B. . . . . Bouchitté, inspecteur honoraire de l'Académie de Paris.

J. M. . . . . Matter, inspecteur général honoraire de l'Université.

J. S. . . . . Simon, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure.

J. W. . . . . Wilm, membre correspondant de l'Institut.

P. J. . . . . Janet, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

S. R. T. . . Taillandier, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier.

Th. H.-M. . Martin, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.

VAL. P. . . . PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.
W.-K. . . . KASTUS, professeur de philosophie au lycée Napoléon.
X. . . . . . . Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.


LENOX LIBRARY
NOCTOM PRETIOSA FACIT

